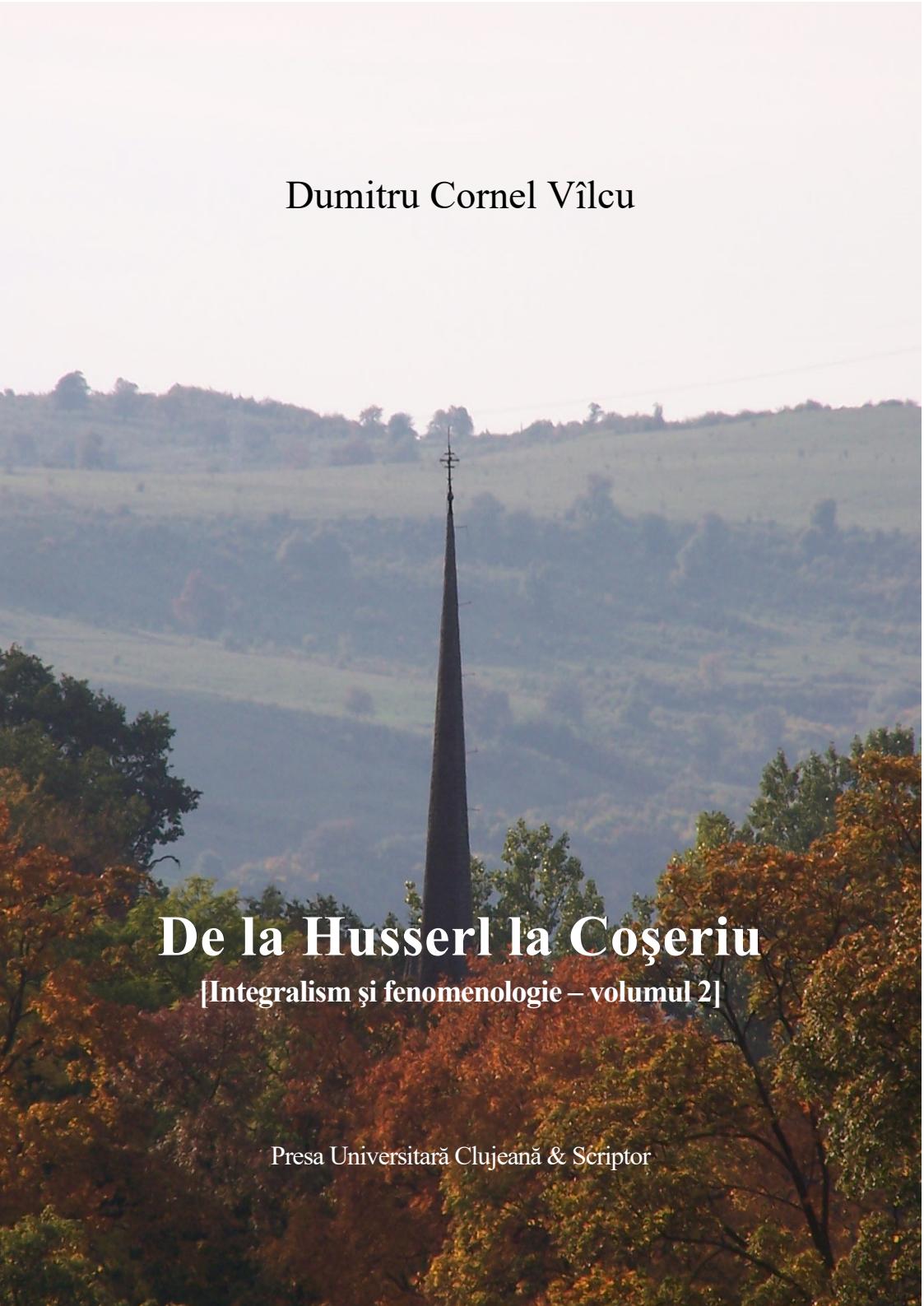


Dumitru Cornel Vîlcu



De la Husserl la Coșeriu

[Integralism și fenomenologie – volumul 2]

Presă Universitară Clujeană & Scriptor

DUMITRU CORNEL VÎLCU

DE LA HUSSERL LA COŞERIU
(INTEGRALISM ȘI FENOMENOLOGIE – VOL. II)

DUMITRU CORNEL VÎLCU

DE LA HUSSERL LA COŞERIU

(INTEGRALISM ȘI FENOMENOLOGIE – VOL. II)

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ & SCRIPTOR – 2019

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Mircea Borcila

Prof. univ. dr. Emma Tămăianu-Morita

ISBN Presa Universitară Clujeană: 978-606-37-0673-8

ISBN Scriptor: 978-606-8539-423

© 2019 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Lector: Nicolae Mocanu

Coperta: Dumitru-Cornel Vîlcu

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelelean

Str. Hasdeu, nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

*Noli foras ire,
in te redi,
in interiore homine habitat veritas*

Precizare

Volumul (exclusiv „electronic”) de față reprezintă editarea părților a II-a și a III-a din teza de doctorat a autorului; aceasta a fost susținută, în cadrul Facultății de Litere a Universității „Babeș-Bolyai”, în 2007 și purta titlul *Premise fenomenologice în teoria lingvistică integralistă. Componența husserliană a gândirii lui Eugeniu Coșeriu*. Prima parte a pomenitei lucrări a apărut, acum 10 ani, și sub forma unei cărți („pe hârtie”), la editurile Argonaut & Scriptor, sub titlul *Orizontul problematic al integralismului (Integralism și fenomenologie – volumul 1)*.

Cititorul nu trebuie să se mire, aşadar, dacă în continuarea acestei *Precizări* va întâlni un text ce începe de-a dreptul cu *Partea a II-a*. E vorba, aşa cum am spus, de o continuare, în zona mai „apăsat” filosofică (fenomenologică) și, apoi, în cea interdisciplinară a unei cărți (cea din 2010) care privea integralismul – paradigma/ teoria/ „doctrina” lingvistică inițiată de către Eugeniu Coșeriu, în principal, sub aspectele sale care se subsumează, în mod asumat, științelor limbajului, la care se adaugă, eventual, semiotica. Destinat mai cu seamă celor care studiază Literele (dar, conform textului introductiv de atunci, și oamenilor-de-cultură în general), volumul mai-sus-pomenit era și este în continuare, cu siguranță, mai lizibil și mai puțin (amănuștit) tehnic decât continuarea lui, pe care o aveți în față. Acesta e, de fapt, și motivul pentru care apariția prezentei „cărți” a întârziat atât de mult.

Cititorul nu trebuie să înțeleagă, din lucrurile spuse mai sus, că însuși autorul (adică eu însuși) i-ar recomanda să nu parcurgă textul de mai jos. Ar fi absurd ca, după o muncă de mai bine de un deceniu dedicată (o spun din start: cu pasiune și atenție – rămâne în seama altora să hotărască dacă

[și] cu inteligență/ talent sau nu) straniului, localului dar extrem de interesantului (în opinia mea) teritoriu interdisciplinar „dintre” fenomenologie și lingvistica integrală, să declar, tocmai eu, cartea de față ilizibilă. Departe de mine un asemenea gând. Vreau, totuși, să avertizez cu toată seriozitatea, încă de la început, privitor la inerenta ariditate de stil și expresie a textului. Credința mea fermă e, însă, că *ideile* excepționale (ale lui Husserl și Coșeriu, în principal, dar nu numai) cuprinse și interrelaționate aici merită pe deplin efortul unei lecturi apăsat-tehnice.

Nu doar că fenomenologia, pe de o parte, integralismul, pe de alta, au adus soluții salutare și perspective cu totul noi în domenii (filosofie, respectiv lingvistică) ale gândirii deja vechi, extrem de complexe și, în cele din urmă, profunde – cărora, totuși, cei doi autori menționați le rezolvă crize fundaționale evidente – dar Husserl și Coșeriu se pot completa reciproc, făcându-se unul pe celălalt chiar mai coerenti, intelibile și convingători decât sunt, deja, prin textele lor luate separat.

Lingvistică „îmbibată” de filosofie, în cazul savantului de origine română; filosofie de cea mai înaltă ținută, cu siguranță autosuficientă, dar și mai productivă sub raport intelectual, odată ce e privită (și) cu ochii științei limbajului, în cazul eminentului inițiator al fenomenologiei. Două domenii care, dacă îi e permis autorului acestor considerații să-și includă, aici, opinia nu doar personală, ci și științifico-epistemologică, au suferit și mai suferă din pricina, tocmai, a despărțirii lor drastice, în multe dintre universitățile românești și-nu-numai. Că Facultatea de Litere și cea de Filosofie (la Cluj, aceasta din urmă e „cuplată” instituțional cu Istoria) constituie comunități de cercetare și gândire diferite – iată un lucru pe care nu doar eu, ci mulți dintre oamenii de știință „aparținători” acestor domenii îl regretă(m).

Ceea ce, aşadar, va apărea în cuprinsul prezentei cărți drept interdisciplinaritate – drept mișcare pe linia de demarcatie nu foarte clară între două domenii – e, în opinia mea de autor, nu investigare/argumentare,,de” sau „pe” graniță, ci mișcare într-o zonă de preocupări (chiar dacă nu și de soluții) comune. Punerea laolaltă a fenomenologiei și integralismului nu ridică obscurități și nu dă, dacă putem folosi această expresie, bătăi de cap suplimentare; dimpotrivă, ea poate constitui un demers extrem de util și lămuritor. Acesta e „pariul” cărții de față, după cum a constituit și convingerea fundamentală (a se citi: primară, dar și ne-strămutată pe parcurs) a tezei și muncii mele doctorale în ansamblul lor.

Pentru conformitate – și pentru o mai lesnicioasă înțelegere a ceea ce se găsește în prezentul volum, reiau mai jos titlurile din cuprinsul volumului I:

- 0.0. Precizare
- 0.1. Justificări
- 0.2. Argument
 - [partea I: Orizont problematic]
- 1.0. Tur de orizont
- 1.1. Lógos semántikos (Aristotel)
- 1.2. Povestea unei bucăți de ceară (René Descartes)
- 1.3. O lume răsurnată (Immanuel Kant)
- 1.4. *Ființa spiritului este act* (Wilhelm von Humboldt)
 - [Paradigme lingvistice ale secolului XX: Argument (pentru următoarele 3 subcapitole)]
- 1.5. Structuralismul
- 1.6. Gramatica generativă
- 1.7. Pragmatica: limbajul în paradigma acționalistă
 - [Paradigme lingvistice ale secolului XX: Concluzii (la cele trei capitole precedente)]
- Bibliografie
- Indice de autori

Înainte de a-i ura cititorului „lectură plăcută” (sau, cel puțin, chiar dacă pe alocuri obositoare, utilă) ar mai fi de adăugat următorul amănunt: conform unei înțelegeri deja existente cu editurile Presa Universitară Clujeană și Scriptor, volumul I, cel pomenit mai sus și tipărit acum 10 ani, va fi reeditat, în format electronic, în săptămânilor/ lunile care urmează. Aceasta înseamnă că, foarte probabil, cititorii eventual interesați îl vor găsi și pe el aici, în cadrul site-ului oficial al editurii apartenente Universității Babeș-Bolyai.

Dumitru-Cornel Vîlcu

2. HUSSERL:
CĂRȚILE ȘI VIAȚA
(CONCEPTELOR)

2.0. Argument

Chiar fără a lua în considerare exegeza (și, desigur, fără a discuta orizontul problematic în care ea se mișcă), opera husserliană e *urișă* – și aceasta utilizând, aici, cuvântul în sens strict cantitativ¹. Dacă luăm în discuție inclusiv partea nepublicată de către filosoful german în timpul vieții, atingem un număr de pagini pur și simplu imposibil de luat în considerare² într-o muncă de explorare a fenomenologiei ce a început – inconștient și sporadic, cu primele ei naîve lecturi – în urmă cu *doar* cincisprezece³ ani. O soluție, desigur prezentând un grad serios de artificialitate sau convenție, trebuia găsită pentru a face *însuși proiectul* prezentei lucrări rezonabil; în cele din urmă, cea mai plauzibilă mi-a părut a fi focalizarea, în principiu, asupra scrisorilor publicate *antum*, despre care putem presupune că au beneficiat de girul lui Husserl *însuși*.

Două direcții de abatere de la acest principiu s-au manifestat aici, totuși. Mai întâi, am acordat atenție, chiar dacă întrucâtva mai scăzută (inclusiv în darea de seamă făcută în prezenta secțiune) operei antume *non-fenomenologice* a filosofului: atât matematicianului Husserl, cât și straniului și fascinantului gânditor care își face apariția odată cu **Krisis** le-am rezervat doar câte un capitol redus ca extensie. Apoi, am făcut și două (după părerea mea importantă – până la inevitabilitate) excepții inverse, în sensul incluziei în expunere a două texte apărute postum: unul e **Originea geometriei**, investigat în prezenta secțiune odată cu **Criza științelor europene...** și pomenit din nou în **Secțiunea a III-a**⁴ a

¹ Despre convingerea că ea este *magistrală* calitativ, o mărturiseste pe deplin – cred – alegerea mea de a o trăta în cele două volume ale acestei cărți.

² Conform dării de seamă asupra volumelor din seria **Husserliana** făcute în *Cuvântul înainte* la HUSSERL 1931/1994 (p. 16-20), doar până în 1993 apăruseră în cadrul acesteia, 31 de volume.

³ Cercetarea de către autor, în mod mai sistematic, a fenomenologiei și a relațiilor ei cu restul filosofiei, ca și cu lingvistica modernă a început, odată cu înscrierea la doctorat, la sfârșitul lui 1998. În altă ordine de idei, însă, e cum nu se poate mai evident că extensia poate deveni dușmanul prin excelență al oricărei investigații interesante de esențe și care își dorește să rămână, în structura ei generală, *sintetică*. Așa cum cititorul trebuie să fi observat deja, lucrarea de față păcătuiște destul de serios din acest punct de vedere, "întinzându-se" poate mai mult decât era cazul.

⁴ *Infra*, în cap. **Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului.**

lucrării; celălalt e **Despre logica semnelor (semiotică)**, ce face, tot în secțiunea a treia a cercetării, obiectul unei comparații cu **Determinación y entorno** al lui Coșeriu.

Maniera de tratare a acestui material presupune și ea, în interiorul prezentei **Secțiuni**, trei straturi sau, dacă vrem, trei tipuri de abordare. Astfel, nucleul, sămburele ei îl constituie cele două capitole (**Apogeul, Salt mortal**) mai-apăsat-analitice dedicate **Meditațiilor carteziene**. Am considerat că această operă – ce totodată aparține unei depline maturități și își ia ca sarcină să constituie o introducere rezumativă în problemele centrale (sau axiale) ale fenomenologiei – putea oferi fundamental cel mai potrivit pentru o confruntare de ansamblu cu integralismul. Capitolele dedicate restului operei fenomenologice antume (**Începutul, Primă strălucire, Maturitatea**) privesc operele husserliene nu din punctul de vedere al structurii globale – și al arhitecturii interne – a(le) fiecăreia¹, ci sub unghiul câtorva *concepte* fundamentale, confruntate și aici, dar mai ales în **Secțiunea a treia**, cu *concepte* bazice ale gândirii coșeriene. În fine, capitolele introductiv și final (**Husserl "înainte de" Husserl și Husserl "dincolo de" Husserl**) se mulțumesc a schița drumul înspre, respectiv dinspre fenomenologie parcurs de gânditorul german – ultimul dintre ele permitându-și și o sumară trecere în revistă a ideilor postfenomenologice eventual utile pentru o interpretare a integralismului.

¹ Așa cum am procedat în cazul **Meditațiilor carteziene**, datorită convingerii că arhitectura lor trebuie considerată o conștientă, asumată chiar, punere-în-abis a arhitecturii fenomenologiei însăși ca întreg.

2.1. Husserl înainte de... Husserl (filosofie a aritmeticii, semiotică, investigații logice)

Încă din perioada **Cercetărilor logice** se poate observa de fapt mișcarea ce permite încadrarea semnificației logice, *i.e.* [semnificație] contemporană cu "expresiile" logice ale limbajului nostru, într-o teorie generală a intenționalității. Această mișcare implică faptul că modelul relației intenționale se deplasează de la planul logic la planul perceptiv, unde se formează primul nostru raport semnificant cu lucrul. Prin aceasta, fenomenologia urcă de la planul predicativ și apofantic al semnificației, unde se mai mențin **Cercetările logice**, la un plan propriu-zis antepredicativ, unde analiza noematică precede analiza lingvistică. Husserl ajunge chiar să spună, în **Ideen, I**, că stratul expresiei este un strat esențialmente "neproductiv".

[RICOEUR, 1975/1995a, p. 55]

Un teritoriu părăsit și rațiunile acestei "dezertări" • Moștenirea brentaniană • Filosofia aritmeticii • Investigații în filosofia logicii
• Naturalism intenționalist • Semnificație și umplere intențională
• Abstracție ideațională și intuiție categorială • Spre un nou orizont

2.1.0.1. Un teritoriu părăsit...

Una dintre cele mai mari dificultăți ale, cred, oricărei lucrări doctorale o reprezintă asumarea marilor ei *renunțări*. Această teză nu a făcut, câțuși de puțin, excepție. În imediata apropiere a teritoriului pe care ea a ales să-l sondeze, există cel puțin două domenii documentare și de investigație pe care, odată depășită perioada de mare entuziasm dinaintea redactării

propriu-zise¹, am decis să le abandonez – în sensul de a nu le oferi, în varianta finală a textului, mai mult decât un rol marginal². Primul astfel de domeniu e cel al scrierilor prefenomenologice ale lui Husserl – al perioadei dinaintea săvârșirii *cotituirii transcendentale* care avea să-l transforme pe marele savant din matematician, inițiator al semioticii, logician în filosoful celebru pe care îl cunoaștem cu toții. Celălalt domeniu, cum vom vedea³, e cel al scurtei perioade ce poate fi numită postfenomenologică a vieții și operei husserliene – al gândirii și scrierilor sale dominate de conceptul de *lume a vieții*.

Fiecare din aceste teritorii merită singur, fără îndoială, câte o întreagă cercetare aprofundată⁴; sunt zone vaste (spre exemplu, opera publicată de Husserl înainte de **Filosofia ca știință riguroasă** cuprinde un număr de pagini mai mare decât cel al tuturor scrierilor fenomenologice antume ale autorului), extrem de problematice, care nu au cum să nu exercite o fascinație/ să nu reprezinte o provocare continuă pentru cercetător. E firesc, aşadar, ca "despărțirea" de ele să nu se poată face fără un săcător sentiment de... vinovăție științifică.

2.1.0.2. ... și rațiunile acestei "dezertări"

Și totuși! titlul prezentei lucrări⁵ este **Premise fenomenologice în teoria lingvistică integralistă**; traseul ei, aparent sinuos și încărcat – mai ales în prima secțiune⁶, care tocmai s-a încheiat – urmează un fir roșu, pe care de altfel cel de-al doilea cuvânt al titlului reamintit mai sus îl denumește. Filonul *fenomenologiei* și modul în care el e utilizat/

¹ Perioadă în care pare că totul poate și trebuie să fie citit, analizat și mai cu seamă scris apoi – într-o singură lucrare.

² În acest sens, ele reprezintă "frontiera" dintre **Secțiunea a II-a** – husserliană – a lucrării și **Orizontul problematic** din prima ei parte.

³ În ultimul capitol al prezentei secțiuni.

⁴ Mă refer aici, desigur, la teze de doctorat în lingvistică, de ce nu, în lingvistică integrală, teze care să îi confrunte pe "tânărul", respectiv "bătrânul" Husserl cu (gândirea lui) Eugeniu Coșeriu – mai ales că problema *gramaticii vorbirii* e explorată de Husserl îndeosebi în perioada sa prefenomenologică, iar cea a *alteritații* îl forțează să treacă dincolo de (așadar după) fenomenologie.

⁵ E vorba de teza de doctorat care a stat la baza acestor două volume – și al cărei text e reprodus aici aproape fără modificări.

⁶ Sau primul volum al cărții de față.

transformat în opera și gândirea lui Coșeriu a reprezentat, în cele din urmă, axa pe care, cel puțin ca argumentație textuală finală, munca mea științifică a trebuit să se desfășoare.

În raport cu această linie de reper, ceea ce s-a întâmplat cu Husserl înainte și după fenomenologie rămâne, am considerat în cele din urmă, mai puțin semnificativ (în raport cu problematica integralistă a tezei, desigur) decât cele câteva chestiuni cruciale aduse în discuție de către destul de numeroasele și, în orice caz, excepționale nume pe care le-am invocat în **Secțiunea I**. Așa se explică prezența mai extinsă în text a altora, decât a acelui Husserl care nu era încă, sau nu mai era deja, fenomenolog. Pentru fenomenologia însăși, Aristotel, Descartes sau Kant sunt incomparabil mai importanți decât "tânărul" Husserl¹; iar în ce privește înțelegerea aprofundată a problemei limbajului și situarea epistemologică a lingvisticii, din nou Aristotel și apoi Humboldt (mai ales), Saussure, Chomsky sau Peirce au lucruri mai interesante de spus decât același Tânăr gânditor – fie el privit chiar în ipostaza lui de semiotician².

În secțiunea de față, cu alte cuvinte în părțile ce se referă la Husserl-cel-dinainte-de **Philosophie als strenge Wissenschaft** și cel-din **Krisis**, n-am să-mi permit mai mult decât să indic direcția din care venea filosoful în fenomenologie, ca și orizontul în favoarea căruia avea să înceapă a o părăsi, spre sfârșitul vieții. Ele marchează, doar, intrarea și ieșirea din scenă între care s-a desfășurat una dintre cele mai strălucitoare "reprezentații" ale marii filosofii occidentale.

2.1.1. Moștenirea brentaniană

O parte a moștenirii brentaniene la care Husserl nu a renunțat niciodată a fost atașamentul față de un cadru general de priorități și dependențe în care, de exemplu, concretul e întotdeauna mai fundamental decât abstractul, senzorialul e mereu baza conceptualului sau a intelectualului, realul e primar

¹ Această expresie nu trebuie, firește, în nici un caz, înțeleasă literal. Filosoful își publică primele opere propriu-zis fenomenologice – **Filosofia ca știință riguroasă și Idei pentru o fenomenologie...** la vîrstă de 52, respectiv 54 de ani; prin "operă de tinerețe" mă voi referi aici la tot ceea ce e anterior acestei maturități filosofice.

² Semiotician ce, pe de o parte, a renunțat la teoria semnelor spre a face, tocmai, fenomenologie, iar pe de altă parte e, totuși, cel mai puțin revoluționar dintre cei trei cărora le-am dedicat primul capitol din **Secțiunea a III-a** a tezei (v., *infra*, **Trei proiecte semiotice**).

în raport cu idealul, iar fenomenele nominale sunt mai primitive decât cele propoziționale. În **Cercetările logice** un mare efort e dedicat, aşa cum realmente se întâmplase și în **Filosofia aritmeticii**, readucerii fenomenelor care sunt intelectuale, conceptuale, categoriale, abstracte, ideale și/ sau simbolice înapoi la fundările lor în acte "directe" de intuiție senzorială "autentică". Teoriile husserliene ale abstracției, ideației, sintezei, ale actelor fundate sau de nivel înalt – chiar și teoria lui privind intenționalitatea – sunt încercări de a pune în lumină aceste relații de dependență. [BELL, p. 142]

La mijlocul deceniului al nouălea din secolul XIX, Edmund Husserl (care avea pe atunci 25-27 de ani) trăiește un eveniment intelectual¹ ce îl va determina pe Tânărul matematician² ca, în cele din urmă, să se dedice carierei filosofice³: e vorba de întâlnirea cu Franz Brentano, a cărui celebră carte **Psihologia din punct de vedere empiric** marcase⁴, cu zece ani mai devreme, deschiderea unui domeniu științific nou, aflat în căutarea propriei identități – domeniul cercetării psihicului uman. Influențele psihologiei brentaniene asupra viitoarei fenomenologii sunt, aşa cum s-a afirmat și în citatul de mai sus, majore și variate; doar cele mai importante două ne vor interesa, însă, în acest capitol dedicat Tânărului Husserl. Este vorba, pe de o parte, despre delimitarea aceluia teritoriu de investigație care va deveni, în fenomenologie, *regiunea-conștiință* – teritoriul fenomenelor psihice (opus de Brentano celui al fenomenelor fizice) și, pe de altă parte, de stipularea celei mai importante caracteristici definitorii a acestui tip de fenomene: in-existență⁵ intențională.

¹ Cf. *Viața, în Cuvânt înainte* de Aurelian Crăiuțu, la HUSSERL 1931/1994, p. 9.

² La 1883, astfel se consideră Husserl, după spusele soției sale. – cf. BELL, p. 3

³ Brentano a fost, avea să scrie Husserl, persoana "care mi-a insuflat pentru prima oară convingerea ce m-a încurajat să aleg filosofia ca muncă de o viață a mea. " – apud BELL, p.3

⁴ Alături de **Principiile psihologiei fiziole** a lui Wilhelm Wundt, apărută în același an, 1874.

⁵ Ion Tănărescu, autor al antologiei de texte pe care am utilizat-o pentru definirea conceptului de *intenționalitate* al lui Brentano și totodată traducător al fragmentului de text brentanian prezent în aceasta, a ales (din rațiuni legate de apropierea cu grecescul *eneinai* și latinescul *inesse* – cf. TĂNĂRESCU, p. 19) să traducă termenul *Inexistenz* fără vreo crățimă care să-i marcheze înțelesul "tehnic", cu totul străin limbii române. În ce mă privește, am preferat să subliniez prin grafie faptul că termenul e format nu cu obișnuitul prefix negativ, ci cu unul care indică o relație de *conținere* (cu excepția, desigur, a citatelor, care respectă grafia ediției).

Diferența dintre cele două categorii de fenomene¹ adineori menționate și ilustrată de către psihologul austriac², înainte de orice, prin exemple:

Un exemplu de fenomen psihic constituie orice reprezentare datorată senzației sau imaginației; iar eu înțeleg aici prin reprezentare nu ceea ce este reprezentat, ci înșuși actul reprezentării. Deci auzirea unui sunet, vederea unui obiect colorat, senzația de cald sau rece, ca și stările asemănătoare ale imaginației sunt exemple pentru ceea ce am eu în vedere; la fel, gândirea unui concept general, dacă există realmente așa ceva. Mai departe, orice judecată, orice amintire, orice aşteptare, concluzionare, convingere, părere sau îndoială este un fenomen psihic. Și iarăși este fenomen psihic orice act emoțional [*Gemütsbewegung*], precum bucuria, tristețea, teama, speranța, curajul, șovâiala, mânia, iubirea, ura, dorința, voința, intenția, uimirea, admirarea, disprețul etc.

În schimb, exemple de fenomene fizice sunt: o culoare, o figură, un peisaj pe care le văd; un acord pe care îl aud; râcele, căldura, miroslul pe care le simt, ca și alte plăsmauri asemănătoare care îmi apar în imaginație.

Aceste exemple sunt suficiente pentru a ilustra deosebirile dintre cele două clase. [BRENTANO, p. 26]

Șase caracteristici fundamentale sunt luate în discuție de către autor ca operante³ în delimitarea celor două tipuri fenomenale: a) fenomenele psihice sunt reprezentări, sau se bazează pe reprezentări⁴; b) fenomenele

¹ Partitia în fizice/ psihice li se aplică nu obiectelor în general, ci *aparițiilor* lor – cf. BRENTANO, p. 23: "Întreaga lume a fenomenelor noastre [*unserer Erscheinungen*] se împarte în două mari clase"; deci nu trebuie să credem că fenomenele fizice ar fi cele pe care în mod normal le numim "reale" sau "naturale", i.e. lucruri subzistente în sine, extrasubiectiv.

² Care își exprimă, cum era și firesc în cazul unui autor ce își asumă ca punct de plecare... empiriile, neîncrederea în procedurile de expunere care încep cu una sau mai multe definiții conceptuale: "Explicația spre care năzuim noi nu este o definiție conform regulilor tradiționale ale logicienilor. În ultimul timp acestea au fost supuse în mod repetat unei critici lipsite de prejudecăți, iar reproșurilor aduse li s-ar mai putea adăuga încă altele. [...] Indicarea determinațiilor mai generale, supraordonate, nu constituie singurul mijloc posibil pentru atingerea țelului propus. După cum deducția se opune inducției în domeniul demonstrației, la fel și aici explicației prin general i se va opune explicația prin particular, prin exemplu." (BRENTANO, p. 25)

³ Unele în măsură mai mare – cea mai importantă fiind relația cu un obiect ce in-există intențional –, altele puse la îndoială de înșuși autorul, cum ar fi mai ales criteriile b) și f) din lista noastră.

⁴ Cf. BRENTANO, p. 26-34. Este vorba de *actul* de reprezentare [*das Vorsstellen*], nu de *obiectul* reprezentat [*das Vorgestellte*]. – BRENTANO, p. 26

psihice sunt lipsite de întindere¹; c) caracteristică pentru fenomenele psihice este relația cu un obiect²; d) fenomenele psihice pot fi percepute numai prin conștiința interioară (în timp ce în raport cu cele fizice e posibilă doar perceptia exterioară)³; e) fenomenele psihice există și în realitate (cele fizice există doar fenomenal)⁴; f) fenomenele psihice există în succesiune, pe când cele fizice sunt simultane⁵. Menționând, în treacăt, că mai fiecare dintre aceste trăsături distinctive va constitui, în perioada clasică a gândirii husserliene, dacă nu o convingere, cel puțin o temă serioasă de discuție, mă grăbesc a insista, înainte de a reveni asupra chestiunii celei mai importante – cea a *intentionalității* – asupra punctelor d) și e) din lista de mai sus. O diferență esențială între conștiința numită de Brentano "interioară" și cea "exterioară"⁶ e că doar prima dintre acestea dispune de ceea ce va face gloria teritoriului *noetic* în fenomenologia transcendentală – de *evidențe intuitive*:

Cineva ar putea să credă că o asemenea determinare spune prea puțin, întrucât ar părea mai conform lucrurilor să procedăm invers și să determinăm actul după obiect, aşadar să determinăm perceptia interioară, în opozitie cu oricare altă perceptie, ca perceptie a fenomenelor psihice. Dar, abstracție făcând de particularitatea obiectului ei, perceptia interioară are încă ceva care o caracterizează, anume acea evidentă nemijlocită, indubitatibilă care, între toate tipurile de cunoaștere a obiectelor experienței, îi revine numai ei. Dacă spunem deci că fenomenele psihice sunt acele fenomene sesizate prin perceptia interioară, atunci prin aceasta spunem că perceptia interioară este nemijlocit evidentă.

Ba chiar mai mult! Percepția interioară nu este singura perceptie nemijlocit evidentă, ci ea este de fapt unica perceptie în sensul propriu al cuvântului. Am văzut doar că fenomenele aşa-numitei perceptii exterioare nu pot fi demonstate în nici un caz ca adevărate și reale nici pe calea întemeierii nemijlocite; ba chiar cel care le consideră drept ceea ce apar cade pradă erorii datorită conexiunii fenomenelor. Deci, riguros vorbind, aşa-numita perceptie exterioară nu este o perceptie; și, deci, fenomenele psihice pot fi desemnate

¹ Cf. BRENTANO, p. 35-38.

² Cf. BRENTANO, p. 38-42.

³ Cf. BRENTANO, p. 42-44.

⁴ Cf. BRENTANO, p. 44-47.

⁵ Cf. BRENTANO, p. 47-51.

⁶ Lui Husserl această delimitare î se va părea suspectă, și de aceea el o va înlocui cu opozitia noetic/ noematic.

drept singurele fenomene în privința cărora este exclusiv posibilă o perceptie în sensul propriu al cuvântului. [BRENTANO, p. 43]

Acest acces-la-evidență specific psihicului e responsabil și pentru radicala mutație (care nu e doar terminologică, ci atinge, fără îndoială, domeniul conceptualului) survenită, în raport cu tradiția, în modul cum Brentano utilizează perechea antagonică de termeni *real* vs. (*doar*) *fenomenal*. Tocmai ceea ce în mod obișnuit ar fi fost numit real (mai cu seamă obiectele naturale, a căror existență o consideram independentă de prezență și activitatea subiectivității) nu mai merită, în opera brentaniană, o atare caracterizare – aceasta fiindcă, în **Psychologie vom empirischen Standpunkt**, *real* poate fi numit doar ceea ce poate, ca să folosim o sintagmă ce avea să-l obsedeze pe Husserl mai ales în perioada lui prefenomenologică – să apară *el-însuși-în-persoană*: să fie donat ca atare intuiției sau perceptiei¹ imediate.

Însă, cum am precizat deja, cea mai importantă (atât din punctul de vedere al fenomenologiei transcendentale, cât și din cel – aici preeminent – al integralismului) idee brentaniană, dintre cele pe care tocmai le-am pomenit, rămâne cea potrivit căreia *în fenomenele psihice in-există intențional obiecte*. Brentano menționează explicit că tocmai aceasta² este determinarea pozitivă ce e valabilă pentru toate fenomenele psihice:

Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistență intențională sau poate mentală a unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația [*die Beziehung*] cu un conținut, orientarea [*die Richtung*] spre un obiect (prin care aici nu trebuie înțeleasă o realitate) sau obiectualitatea [*Gegenständlichkeit*] imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat [*anerkannt*] sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit.

Această inexistență intențională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Nici un fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Și astfel putem

¹ Vom vedea, cu doar câteva subcapitole mai jos (**Abstracție indeațională și intuiție categorială**) cum diferențierea – pe care orice "realist" ar fi dorit-o a fi radicală – între perceptie și imaginea/ fantezie avea să-i dea de furcă lui Husserl, deja în vremea **Cercetărilor logice**. Va fi de preferat, astfel, ca pe parcursul lucrării să păstrăm termenul *intuiție* ca definitioru pentru apariția *imediată* în câmpul conștiinței.

² Cf. BRENTANO, p. 38.

defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conțin intențional în sine un obiect. [BRENTANO, p. 39-40]

Cariera fenomenologică a conceptelor de *intenționalitate* și *obiect intențional*¹ va fi mai mult decât însemnată: în prezenta lucrare voi insista mai ales asupra celui de-al doilea, în primul rând datorită convingerii potrivit căreia corecta lui interpretare ne oferă calea cea mai bună pentru înțelegerea judicioasă a ceea ce Coșeriu numește *designat*. De altfel, în secțiunea a treia a lucrării există un scurt capitol dedicat problemei; cu respectivul prilej, firește, numele lui Franz Brentano va fi invocat din nou.

Deocamdată nu putem, însă, trece mai departe fără a observa că, dacă Descartes avea să furnizeze modelul raționalist al gândirii fenomenologice a lui Husserl, Brentano a reprezentat inițierea viitorului filosof într-o linie de gândire radical empiristă². Fenomenologia avea să fie o perpetuă tentativă de a concilia acest tip de "intuiționism" cu necesitatea de a fi în contact i-mediat cu *lucrurile* (empiriile!) însele, pe de o parte, cu o doctrină a *esențelor ideale*, pe de altă parte. Tentativa de sinteză operată de Husserl între linia raționalistă și cea empiristă ale modernității filosofice europene ne va mai preocupa în repetate rânduri, în lucrarea de față. Deocamdată îndrăznesc a reaminti cititorului că, în secțiunea întâi, am menționat structuralismul (înțeles humboldtian-coșerian) ca pe un curent de gândire capabil să ofere o extrem de interesantă *a treia cale* – lăsând înnodarea împreună a tuturor fire pentru finalul lucrării³.

2.1.2. Filosofia aritmeticii

Numeralele duc o viață dublă, potrivit lui Husserl, și în nici una din aceste viațe ele nu sunt nume de obiecte, sau expresii referențiale singulare. Pe de o parte, ele funcționează ca indici de cardinalitate, și în acest sens sunt temenii indirecți plurali ce designează aggregate echivalente din punct de vedere numeric. Pe de altă parte, ele sunt de asemenea elemente într-o progresie recursivă, și ca atare posedă toate proprietățile formale aparținând membrilor

¹ Felul în care înțelege Husserl acest obiect și modurile lui de prezență "la capătul" noezelor va fi aproape de la început (mai precis, încă de la **Cercetările logice**) diferit de cel al lui Brentano, în sensul în care, dacă pentru acesta din urmă obiectul in-există în act ca o parte proprie a lui, la "părintele fenomenologiei" el va fi prezent *ego*-ului în aşa-numita *Transzendenz irreellen Beschlussesseins* – v., *infra*, cap. **Apogeul**.

² Firește, Husserl avea să aprofundeze această direcție prin lectura directă a altor doi maeștri spirituali ai săi, David Hume și John Locke. (cf. HUSSERL 1936/1976, # 22-24)

³ Cap. **Trei proiecte semiotice**.

oricărei astfel de progresii. În virtutea acestei ultime caracteristici sistemul poate fi folosit calculatoriu; dar în virtutea primeia calculul are o aplicare la realitatea non-matematică. Vorbind neacademic [loosely], putem spune că datorită proprietăților formale ale secvenței de numerale (ce sunt determinate de convențiile particulare pe care le-am adoptat) $4=3+1$ e un adevăr necesar al aritmeticii; dar datorită practicii noastre a corelațiilor unu-la-unu între numerale și obiecte (altele decât numerale) "4=3+1" poate fi utilizat pentru a ne vorbi despre comportamentul, printre alte lucruri, al pietricelor sau biscuiților cu ghimbir [gingersnaps], al moleculelor sau unităților de timp, s.a.m.d. [BELL, p. 75]

Orice concept, de orice tip ar fi el – incluzând, aici, aşadar, concepțele matematicii – are nevoie de o fundare (imediată sau mediată) în prezentări și intuiții concrete: iată un mod de a gândi care nu a fost niciodată abandonat de către Husserl, indiferent dacă vorbim despre cel dinaintea, din timpul fenomenologiei sau de după ea. Aritmetică nu e nici ea un mod de cunoaștere sau o știință care să poată ocoli această regulă absolută: domeniul numerelor se împarte, consideră Tânărul matematician, în două teritorii inegale ca extensiune, dar a căror pondere e echilibrată, am putea spune, tocmai de gradul extrem de înalt de validitate al membrilor celui mai restrâns dintre ele. Avem, pe de o parte, concepțe *autentice* de multiplicitate, unitate și număr și, pe de alta, concepțe *simbolice* de număr¹: primele sunt obținute, prin abstracție directă, din intuiții concrete (provenind propriu-zis din experiența subiectului² cu agregate [*Inbegriffe*] de cardinalitate redusă); celealte presupun o mijlocire prin semne³, desigur controlată de o progresie regulată care oferă oricând posibilitatea unui calcul exact⁴.

¹ Acestea sunt și cele două mari secțiuni ale lucrării lui Husserl; iar concepțelor *simbolice* de număr li se asociază o investigație privind originea *logică* a aritmeticii cardinale.

² Avem de-a face, desigur, cu un subiect generic, ceea ce exclude "subiectivitatea" ascripțiilor de număr.

³ V., *infra*, în secțiunea a treia, cap. *Zur Logik der Zeichen / Determinación y entorno*.

⁴ Ideea calculabilității derivărilor prin intermediul semnelor avea să-l însoțească pe filosof atât timp cât acesta a crezut într-o reformare a logicii: spre exemplu, în 1905 (deci după publicarea *Cercetărilor logice*), el îi scria fostului său dascăl Franz Brentano că o componentă esențială a logicii pure este "gramatica pură, adică teoria *a priori* a formelor de semnificație, conținând legile *a priori* cu ajutorul cărora, prin complicări și modificări posibile se pot obține semnificații noi (cu sens univoc) pornind de la semnificații date." (HUSSERL/BRENTANO, p. 149)

Dat fiind că există o limită a numărului de entități/ părți ale unui agregat pe care un subiect le poate percepe și distinge simultan, numeralele cardinale autentice nu sunt mai mari de 12; toate celelalte sunt construite simbolic plecând de la unul sau mai multe numerale autentice:

Conceptul 50 ne este dat prin intermediul construcției 49+1. Dar ce este 49? 48+1. Ce este 48? 47+1, și așa mai departe. Fiecare răspuns presupune o reducție a întrebării la un nou nivel; și doar atunci când ajungem, în sfârșit, în teritoriul numerelor autentice putem să fim satisfăcuți de răspuns. [HUSSERL 1891/1970, p. 229]

Recunoaștem fără dificultate în această operă husserliană, dincolo de imperfecțiunile și marile ei ingenuități¹, proiectul unui mod de a opera ce va fi specific raționalismului fenomenologic husserlian: a începe, aproape cartezian (dar oferind, spre deosebire de Descartes, rolul de evidență întemeietoare nu unor concepte/ idei clare și distințe, ci unor perceptii/ imaginări "empirice"), de jos, de la ceea ce e simplu și cert, și a găsi modurile de derivare care, chiar după pierderea relației directe cu fundările intuitive, garantează validitatea constituirlor la toate nivelurile superioare.

Astfel, dacă atribuirile de număr [*Zahlenaussagen*] cardinal unor "realități" – propozițiile de tipul *În fântână sunt 3 monede* sau *Meditațiile carteziene ale lui Husserl cuprind 64 de subcapitole* – nu aparțin, firește, obiectului aritmeticii, avem totuși nevoie de o aritmetică tocmai spre a garanta posibilitatea exactității nu doar pentru propozițiile "referențiale" de tipul primeia de mai sus (unde 3 e un număr autentic) ci și pentru caracterizarea experienței noastre cu multiplicitatea de cardinalitate înaltă.

Înainte de a face încă un pas spre opera "matură" a filosofului Edmund Husserl, mai trebuie luată în calcul o precizare, deloc neimportantă, a lui David Bell: dat fiind că încearcă să rezolve probleme fregeiene pe baza unor proceduri și tehnici ale lui Brentano, părintele de mai tîrziu al fenomenologiei nu consideră – cum Gottlob Frege se vedea obligat să o facă, datorită celebrei sale distincții între *Sinn* și *Bedeutung* – că o numerație nu s-ar putea aplica obiectelor "fictionale":

¹ Filosoful va scrie mai târziu despre *Filosofia aritmeticii*: "Cât de imatură, cât de naivă, cât de aproape-copilărească îmi pare această operă; și nu fără motiv publicarea ei să tulburat conștiința... Fiindcă eram de-abia un începător, fără o cunoaștere adekvată a problemelor filosofice, și cu abilități filosofice insuficient antrenate." (Husserl, *apud* BELL, p. 40)

... Frege, mai degrabă decât Husserl, nu reușește să facă dreptate aplicabilității universale a numărului. /.../ De exemplu, nu întâmpinăm nici o dificultate în a înțelege, și dacă deținem cunoștințele necesare nu avem nici o dificultate în a răspunde la întrebări cum ar fi următoarele: "Câți ani a stat Robinson Crusoe izolat pe insulă?", "Câți ofițeri au venit să-l aresteze pe Joseph K.?", "Câte fiice a avut regele Lear?" /.../. Potrivit teoriei lui Frege singurul răspuns adevărat la aceste întrebări este: zero. Și, intuitiv, acesta pare a fi răspunsul greșit. [BELL, p. 76]

2.1.3. Investigații în filosofia logicii

Am fost torturat de noi lumi, de neînțeles: lumea logicii pure și lumea conștiinței în act... Nu știam cum să le unesc, și totuși trebuia ca între ele să fie o anumită relație, ca ele să formeze o unitate internă. [Husserl, *apud* BELL, p. 83]

Domeniul de focalizare al atenției investigative husserliene s-a modificat de câteva ori de-a lungul vieții marelui gânditor: spre exemplu, dacă în primă instanță problemele pe care el le aborda erau pur matematice¹, necesitatea de a recurge, spre a le putea rezolva, la un teritoriu "mai" originar avea să se facă simțită destul de curând. Așa se explică prima mutație de orizont pe care a asumat-o Husserl, trecând de la aritmetică la logică. Însă această deplasare (mai exact spus: adâncire) a problematicii nu a însemnat cătuși de puțin abandonarea vechilor căutări: dacă aritmeticianul Husserl încerca să demonstreze că trebuie să existe o fundare real-intuitivă a teoriei numerelor și a operațiilor cu acestea, logicianul cu același nume avea să caute mereu a readuce toate semnificațiile logice fie la sursele lor empiric²-primare, fie la umplerile lor intentionale³.

¹ Deși, desigur, cadrul brentanian în care el încerca să le rezove le "infesta", așa cum tocmai am arătat, cu o viziune radical *alogenă*.

² Acest cuvânt e, desigur, încă folosit în accepția sa de la Brentano.

³ Demersul lui Husserl în *Cercetările logice* îmi pare a fi, în ce privește chestiunea *Bedeutung*-ului, dublu: e vorba, pe de o parte, despre o încercare de *genealogie a semnificațiilor* (mai ales prin conceptele de abstracție ideoațională și intuiție categorială, de explicitare a provenienței acestor constituiri neîndoianic superioare din datele primare perceptive sau imaginative, mai simplu spus din intuiții); pe de altă parte, avem de-a face cu o *teorie intentionalfuncțională* a acestora, una care încearcă a explicita cum poate o semnificație în ea însăși goală să fie învestită de o intenție și/ sau umplută intuitiv.

De altfel, în prezenta lucrare, cititorul va putea găsi – în **Secțiunea a III-a**, cea mai aplicat-analitică – o expunere (comparativă¹) destul de amănunțită a unui text husserlian ce marchează tocmai *turnura* dinspre matematică spre logică, turnură intermediată de o (încercare de) *teorie generală a semnelor*. Deși extrem de scurt, în comparație cu **Filosofia aritmeticii și Cercetările logice**, studiul intitulat **Despre logica semnelor (semiotică)** e mai mult decât simptomatic în ce privește punctele nevralgice ale gândirii husserliene a perioadei. Găsim aici, mai cu seamă, o mică teorie a *surogării artificiale* a semnelor, una ce ar fi putut – credea Husserl – atât să explice apariția unor simboluri lipsite de conținut real (*i.e.* conținut reductibil în ultimă instanță, prin regresie în ordinea medierilor, la una sau mai multe surse intuitive), cât și să ne ofere tehnici de readucere a proceselor psihologice confuze și deviante înapoi la axa lor logică, singura capabilă a justifica un proces cognitiv autentic².

Revenind la schimbarea de domeniu și nivel petrecută în gândirea lui Husserl, se cuvine să remarcăm – împreună cu David Bell – că ea nu a presupus cătuși de puțin trecerea dintr-un spațiu în care întrebările nu-și găseau răspunsuri într-altul ce ar fi beneficiat de toată claritatea capabilă a risipi dilemele:

Pentru noi, astăzi /.../, natura logicii – a disciplinei *logică formală și deductivă* – e în linii mari neproblematică. /.../ Nu aceasta era situația, însă, în care se găseau filosofi ca Schröder, Peirce, Husserl, Frege și Russell – filosofi care erau preocupați de teoria logică și fundarea matematicii în jurul începutului de secol [XX]. Dimpotrivă, pentru ei logica era încă în formare [*in the melting pot*]. Nu doar raza ei de acțiune, obiectul ei, conceptele și metodele ei, ci și poziția ei în raport cu matematica, psihologia și (ceea ce astăzi am numi) teoria semnificației erau chestiuni ce așteptau să fie rezolvate – unele dintre ele chiar să fie recunoscute ca atare. Cu formularea și soluționarea acestui tip de probleme se ocupă Husserl în **Cercetările logice**. Investigațiile sale tîn, cu alte cuvinte, nu de logica deductivă însăși, ci de o disciplină de ordinul al doilea, una care coincide, mai mult sau mai puțin, cu ceea ce azi e cunoscut ca "filosofie a logicii". [BELL, p. 87]

¹ Textul husserlian va fi pus în paralel cu celebrul studiu **Determinare și cadrul** al lui Eugeniu Coșeriu.

² V., *infra*, cap. *Zur Logik der Zeichen/ Determinacion y entorno*.

2.1.4. Naturalism intenționalist

Cu toate că termeni cum ar fi *fenomenologie* sau *investigație fenomenologică* sunt adesea întrebuințați în **Cercetările logice**, cadrul general în care se desfășoară demersul din această extrem de extinsă și labirintică operă¹ e de departe de a fi cel al fenomenologiei husserliene clasice – a cărei expresie chintesențială aveau să o constituie formulări laconice și pline de hotărâre cum e următoarea:

Domeniul existenței naturale e secundar din punctul de vedere al constituirii sale; el presupune, permanent, domeniul transcendental. [HUSSERL 1931/ 1994, p. 52]

Distanța față de atitudinea din **Meditațiile carteziene**, spre exemplu, e uriașă în principal fiindcă lipsesc, deocamdată, totalmente din discuție reducțiile transcendentală sau eidetică. Suntem încă în plină atitudine naturală – mai precis în căutarea locului de întâlnire între o *psihologie* de tipul celei pe care Brentano o numea *empirică* (psihologie dominată, așadar, de noțiunea de intenționalitate) și o *logică* având totuși ambiția de a fi o teorie a obiectivității și adevărului². Or, problematic, în raport cu posibilitatea unei astfel de întâlniri, e tocmai faptul că, dacă o logică apofantică solicită (cel puțin atât cât se desfășoară în căutarea unei adevări a gândirii la stările de fapt empiric-reale) capacitatea discursului de a referi la obiecte naturale, *i.e.* subzistente în afara sferei de influență a subiectului, psihologia inaugurată de Brentano exclude, prin noțiunea ei specifică de intenționalitate, tocmai posibilitatea unei astfel de referiri. Discutând, la un moment dat, în **Cercetarea a V-a**, despre absurditatea actului de a distinge între obiectul doar imanent sau *intențional* al unei vizări și un obiect transcendent sau *actual* al acesteia, Husserl scrie:

¹ "Textul acelei opere [...] e intimidant de lung (în ediția finală **Husserliana**, are peste o mie de pagini), e prost scris, rău organizat și nu întotdeauna vădit consistent." – scrie, nu fără evidență exasperare, David BELL [p. 85]

² Cum vom vedea *infra*, în capitolul **Apogeul**, această ambiție va rămâne vie chiar și în opera fenomenologică de (deplină) maturitate – ei îi e dedicată, spre exemplu, cea de-a treia **Meditație carteziană**; dar atunci problemele constitutive bazice ale adevărului și realității nu vor mai fi abordate în linia clasicei *adaequatio*, ci pe baza ideii de umplere [*Erfüllung*] confirmativă temporalizată și "vegheată", dacă mi se permite această formulare, de *eidos*-uri.

Obiectul transcendent nu ar fi *obiectul acestei prezentări* dacă nu ar fi obiectul ei *intențional*. /.../ Astfel de erori /.../ deși rezultă și din dificultăți inerente chestiumii însăși, și de caracterul echivoc al termenului *imanență* și al termenilor de același gen. /.../ Dacă am o prezentare a lui Dumnezeu, de exemplu, sau a unui înger, sau a unei ființe-în-sine inteligeibile, sau a unui lucru fizic, sau a unui pătrat rotund etc., mă refer la obiectul transcendent – cu alte cuvinte intențional – numit în fiecare din aceste cazuri. Și nu e nici o diferență, aici, dacă obiectul acesta există, sau e imaginar, sau e absurd. Că obiectul e "doar intențional" nu înseamnă, desigur, nici că el există, însă doar în intenția din care el constituie o parte componentă, nici că există vreo umbră a lui. Înseamnă, mai degrabă, că ceea ce există este intenția, "semnificația" unui obiect astfel constituit, dar nu obiectul însuși. Dar am vorbit îndeajuns despre aceste truisme, nerecunoscute, totuși, chiar și în zilele noastre, de un mare număr de gânditori. [HUSSERL 1900-1901/1970, p. 595]

E clar prefigurată aici una dintre ideile *forte* ale fenomenologiei de mai târziu: cea potrivit căreia obiectele nu se dau într-o *transcendență de imanență intențională* (sau *de inerență ireală*¹). Cum ideea potrivit căreia noțiunea husserliană de obiect intențional e crucială pentru înțelegerea statutului designatelor (conținuturi ale planului universal al limbajului) în lingvistică lui Coșeriu reprezintă una din cele mai importante teze ale prezentei lucrări luate în ansamblu, nu voi mai insista *aici* asupra *semnificației* acestei "descoperiri"² husserliene. Ce este, totuși, de menționat în chiar prezentul punct al discuției, e că acest mod de a gândi transcendența imanentă³ în cazul obiectelor individuale ale vizărilor intenționale nu poate funcționa judicios în absența unui cadru general pe care numai substituirea atitudinii naiv-naturaliste cu una transcendentală îl

¹ V., *infra*, în cap. **Apogeul**, partea referitoare la **Meditația I carteziană**.

² Tot astfel cum Saussure avea să formuleze una dintre cele mai revoluționare teze ale sale începând cu propoziția "Filosofii și lingviștii au fost dintotdeauna de acord...", Husserl întrebuițează aici un dispozitiv retoric afirmând (nu fără a mima o stare psihică de *sastiseală*) adevărul *evident* al unui mod de a concepe relația dintre subiectivitate și obiecte pe care el, de fapt, e cel ce îl inaugurează în filosofia occidentală. Vom mai avea ocazia, în cele ce urmează, să descoperim nu fără mirare cât de multe strategii de persuasiune lingvistică se pot găsi în opera acestui filosof care, altfel, a manifestat mai mereu o adâncă neîncredere în limbaj.

³ BELL (cf. p. 120, 129) spune despre teoria husserliană a semnificației intenționale că e o teorie *adverbială*, una ce trebuie opusă categoric teoriilor *referențiale* cum e, spre a da doar un (ce e drept, ilustru) exemplu, cea a lui Frege.

poate asigura: dacă *fiecare* obiect¹ are un statut indiferent la probe apofantice în sensul clasic al cuvântului, nimic nu poate fi mai firesc decât a pune orice chestiune vizând existența extra-egologică a lumii "între paranteze". După cum am arătat, însă, în **Logische Untersuchungen** acest pas (ce e drept uriaș) nu e făcut, ceea ce condamnă lucrarea, în ansamblu, la o inherentă autocontradicție².

2.1.5. Semnificație și umplere intențională

Multiplele singularii ale unității ideale *semnificație* [*Bedeutung*] sunt, desigur, momentele actuale de referire, intențiile de referire. Semnificația se leagă de diferitele acte de referire tot așa cum roșeața (in specie) se leagă de aceste foi de hârtie care... toate sunt la fel de roșii. [HUSSERL 1900-1901/1970, p. 330]

Pentru Husserl, semnificațiile sunt *specii* ale căror instanțieri sunt *actele intenționale* de referire; dacă ne aducem aminte dependențele specificate ceva mai sus³, nu ne vom mira că una dintre prioritățile teoriei logice a viitorului fenomenolog este cea de a explicita cum poate idealitatea semnificațiilor să fie *compensată* prin re-conectarea, dacă se poate spune astfel, la date reale. Lipsite, în ele însese, de conținut autentic, semnificațiile pot fi umplute intuitiv (ba chiar senzorial) atunci când obiectul lor nu mai e doar imaginat, ci ni se dă – cu o expresie ce va face carieră în fenomenologie – "el însuși, în persoană":

Să privim mai întâi /.../ o relație de uniune statică, în care un gând ce conferă sens s-a bazat pe o intuiție, și este prin aceasta relaționat cu obiectul său. Vorbesc, de exemplu, despre călimara mea, și călimara se găsește, de asemenea, dinaintea mea: o văd. Numele numește obiectul percepției mele și este îndreptățit să îl numească de către actul semnificativ ce îi exprimă

¹ Acest termen trebuie înțeles în sensul cel mai larg cu putință: când dorește să expliciteze cum îl folosea/ înțelegea Husserl, BELL (cf. p. 93) utilizează o expresie englezescă foarte greu de echivalat în română: un obiect ar fi *an anything whatsoever*.

² "Acestă ratare era, cred, inevitabilă, dată fiind intrarea în combinație, în gândirea de tineretă a lui Husserl, a două angajamente brentaniene. Unul era cel față de un solipsism metodologic potrivit căruia operațiile minții pot fi investigate și înțelese în izolare completă față de orice fapt privitor la natura, sau chiar la existența realității non-mentale. Celălalt angajament era față de un naturalism care vedea fenomenele mentale ca doar o specie de occurențe naturale printre multe altele /.../. Pe scurt, acest program era irealizabil fiindcă solicita și împiedica totodată o explicare a fenomenelor mentale considerate izolat." (BELL, p. 148)

³ În debutul subcap. **Moștenirea brentaniană**.

[obiectului] caracterul și forma în forma numelui. /.../ Dacă ne orientăm asupra experiențelor implicate, avem, pe de o parte, /.../ actele în care apar cuvintele, iar pe de alta actele similare în care apar lucrurile. În ce le privește pe ultimele, călimara stă dinaintea noastră în percepție. Potrivit demonstrațiilor noastre repetate privitoare la esența descriptivă a percepției, aceasta înseamnă fenomenologic doar că suportă anumită succesiune de experiențe din clasa senzațiilor, unificată senzorial într-un anumit tipar secvențial, și modelată de un anume caracter actual de interpretare [*Auffassung*], care o înzestrează cu un sens obiectiv. /.../

Nu cuvântul și călimara, aşadar, ci actele experiențiale pe care tocmai le-am descris, în care ele își fac apariția, sunt aici aduse în relație /.../. Ce conferă unitate acestor acte? Răspunsul pare clar. Relația de numire nu e mediată doar de acte de semnificare, ci și de acte de *recognition* [*Erkennen*], care sunt aici și acte de clasificare. Obiectul percepției este recunoscut drept o călimară, cunoscut ca atare, și în măsura în care actul de numire este intim legat de unul de clasificare, iar acesta din urmă, ca recunoaștere a obiectului percepției, e legat intim cu actul de percepție, expresia pare a fi aplicată lucrului și pare a-l îmbrăca precum o haină. [HUSSERL 1900-1901/1970, p. 687-688]

Voi lăsa încercarea de lămurire a relației dintre cuvânt (ca semn), semnificație și lucru la care ea trimită pentru un capitol ulterior, analitic¹, al prezentei lucrări. Singurul lucru asupra căruia cred că e deocamdată necesar să zăbovim este convingerea lui Husserl potrivit căreia limbajul trebuie relaționat mereu la o experiență autentică. Aceasta nu înseamnă, desigur, cum tocmai am precizat, că e necesar ca vorbirea să refere la obiecte reale (i.e. extrasubiective, independente de constituiriile mentale etc.); totuși, singură intuiția *empirică* – în sensul brentanian al vocabulei – poate legitima actele de utilizare a semnificațiilor.

Or, legat de această credință fermă a savantului german, o problemă ce va rămâne redutabilă chiar și pentru fenomenologia de mai tîrziu își face, deja, apariția: este vorba despre caracterul inevitabil parțial, perspectival al oricărei donări senzoriale, "în persoană" a obiectelor. Vom discuta ceva mai departe² despre tematica *temporalizării* ce va decurge necesar din tematizarea caracterului orizontic, cu alte cuvinte a desfășurării necesare în *adumbriri* (*Abschattungen*) a intuițiilor empirice:

¹ Cap. al doilea al ultimei secțiuni, cel ce ia în discuție *proiectul semiotic husserlian*. De asemenea, pentru compararea acestei semiotici cu cele ale lui Saussure și Peirce, v. primul capitol al aceleiași secțiuni.

² În cap. *Apogeul*.

Percepția, în măsura în care își proclamă capacitatea de a ne da obiectul "însuși", pretinde a fi nu doar o intenție, ci un act, unul ce poate într-adevăr să ofere o "umplere" altor acte, dar care el însuși nu necesită vreo umplere ulterioară. Dar în general, și în toate cazurile de percepție "externă", aceasta rămâne doar o pretenție. Obiectul nu e dat actual, nu e dat complet și în întregime drept ceea ce el însuși este: El e dat doar "din față", doar "proiectat /.../ perspectival" etc. /.../, elementele părții invizibile "dinapoi", interiorul etc. sunt fără îndoială intenționate subsidiar într-un mod mai mult sau mai puțin definit, sugerate simbolic de ceea ce apare în mod primar, dar nu sunt ele însăsele parte a conținutului intuitiv... [HUSSERL 1900-1901/1970, p. 712 – 713]

Călimara îmi apare, desigur, ea însăși; dar tocmai făcând aceasta, ea nu poate fi văzută decât în parte, în dimensiunile ei superficiale și orientate spre mine; fiecare nouă intuire a călimării îmi va arăta în el însuși un alt aspect, ridicând astfel (datorită caracterului *punctual* al fiecărei astfel de observații) grave dificultăți oricărei teorii ce mizează totul pe intuiția imediată. Astfel, una din temele constante ale fenomenologiei transcendentale va fi cea a explicitării interdependenței dintre intuiția eidetică și cea empirică – a căror interrelaționare în act generează de fapt *timpul* egologic.

2.1.6. Abstracție ideațională și intuiție categorială

Se spune despre fiecare percepție că își captează obiectul *direct*, sau captează obiectul *însuși*. Dar această captare directă are un sens și un caracter diferit după cum avem de-a face cu o percepție în sensul îngust sau larg, sau după cum obiectul captat în mod direct e *senzorial* sau *categorial* – altfel spus, după cum e un obiect *real* sau *ideal*. Obiectele senzoriale sau reale pot fi în fapt caracterizate ca obiecte *de cel mai scăzut nivel al intuiției posibile*, obiectele categoriale sau ideale ca *obiecte de nivele mai înalte*.

În sensul mai *îngust* al *percepției "senzoriale"*, un obiect e captat direct sau e el însuși prezent dacă apare într-un act de percepție *într-o manieră directă* [*schlichter*]. Aceasta vrea să spună următorul lucru: că obiectul e de asemenea un obiect *dat în mod imediat* în sensul că, în calitate de *acest obiect percepțut cu acest conținut obiectiv definit*, nu e constituit în acte relationale, conective sau în alt fel articulate, *acte fundate pe alte acte ce aduc alte obiecte în percepție*. Obiectele senzoriale sunt prezente în percepție *la un singur nivel*: ele nu au nevoie să fie constituite într-un mod multilateral în acte de nivel mai înalt, ale căror obiecte sunt constituite prin intermediul altor obiecte, deja constituite în alte acte.

Orice act de percepție directă, în el însuși sau împreună cu alte acte, poate servi ca act de bază pentru noi acte care uneori îl includ, alteori doar îl presupun, acte care în noul lor mod de conștiință aduc la maturitate *o nouă percepere a unor obiecte care le presupun în mod esențial pe cele vechi*. Când noile acte de conjuncție, disjuncție, de aprehensiune individuală definită sau non-definită, de generalizare, de cunoaștere directă, relațională și conectivă, survin, nu avem *orice* fel de experiențe subiective, nici doar acte legate de cele originale. Avem acte care, aşa cum am spus, *prezintă noi obiecte*, acte în care *ceva apare ca actual și dat-în-el-însuși* – ceva care nu fusesese dat și care nu avea cum să fie dat – drept ceea ce apare acum a fi – în respectivele acte fundaționale singure. *Pe de altă parte, noile obiecte se bazează pe cele vechi, ele sunt legate de ceea ce apare în cele bazice*. Maniera lor de apariție e esențial determinată de această relație. Avem aici de-a face cu o sferă de obiecte care nu se pot arăta ele însăși "în persoană" decât în asemenea acte fundate. [HUSSERL 1900-1901/1970, p. 787-788]

Am oferit aici unul din cele mai largi citate din câte vor apărea pe parcursul lucrării mele, spre a realiza, măcar în parte¹, două scopuri: mai întâi, spre a da o idee despre complicația și lipsa de claritate a stilului husserlian mai peste tot în **Cercetările logice**, și mai apoi spre a face clară convingerea lui Husserl potrivit căreia, tot astfel cum în aritmetică puteam, în urma unui lung șir de operații, să obținem un rezultat de o validitate incontestabilă și care să poarte asupra datelor prime intrate în calcul (i.e. să "ștergem" partea calculatorie convinși că suntem în prezență unui conținut la fel de autentic precum multitudinea de conținuturi de la început), în logică e posibilă fundarea unor acte complexe, de nivel înalt, pe acte primare sau pe acte fundate în acte primare, astfel încât să obținem obiecte de un tip cu totul nou. Acestea din urmă ar fi obiecte invizibile la nivelul percepției senzoriale, altfel spus *obiecte categoriale* sau *ideale*. Nu trebuie însă trecută cu vederea insistența lui Husserl asupra faptului că

¹ În ce privește primul scop: doar trei aliniate nu pot da decât o timidă imagine despre ce înseamnă acest mod de a redacta și gândi întins pe – în ediția pe care am consultat-o – 870 de pagini; una din trăsăturile extrem de îmbucurătoare ale operei mature (operă totodată propriu-zis fenomenologică) va fi că filosoful nu mai publică tot ceea ce gândește, ci, dimpotrivă, elaborează atent și destul de zgârcit cu cuvintele un material care, deși cel puțin la fel de complex ca și cel al perioadei naturaliste, e stăpânit cu incomparabil mai multă fermitate și siguranță-de-sire. În ce privește scopul al doilea: numai spre a face lumină în chestiunea raportului dintre actele perceptive ce vizează obiecte senzoriale și cele vizând obiecte categoriale ar fi nevoie de o întreagă secțiune din posibila lucrare de doctorat despre Coșeriu și un Husserl prefenomenologic.

noua vizibilitate a noilor obiecte nu e în mai mică măsură o *percepție* (sau, dacă vrem, o *intuiție*) decât cea a obiectelor senzoriale. Avem astfel, dacă mai era nevoie, o explicitare în plus a capacitatei noastre de a opera cu semnificații: nu doar că acestea pot fi mobilizate în acte intenționale pe care să le umple o intuiție adevărată (cum am arătat mai sus), dar ele chiar pot proveni¹, ca obiecte ideale, din operațiuni – cum sunt cele descrise mai sus – de *abstracție categorială*.

Dacă acestor operațiuni – sau dacă vrem, acestei facultăți a subiectului – le e dedicată o largă porțiune² a operei husserliene de la 1900-1901, în aceeași remarcabilă și incitantă scriere putem găsi câteva pagini³ (doar) despre o – deocamdată destul de misterioasă – altă competență egologică, una care în fapt fundează însăși menționata posibilitate a abstragerii de la obiecte reale la obiecte ideale (sau specii). E vorba nici mai mult, nici mai puțin decât despre acea înzestrare care va face "gloria" *ego*-ului transcendental în fenomenologie, despre *intuiția eidetică*, numită deocamdată (cu oarecare timiditate⁴, vom vedea) *intuire a universalului* sau *intuiție categorială*:

Actele sintetice simple de care ne-am preocupat până acum erau astfel fundate în percepții directe, încât *intenția sintetică era subsidiar direcționată înspre obiectele acestor percepții fondatoare*, în măsura în care ea le ținea laolaltă în conținuturi ideale sau le aducea la o unitate relațională. Aceasta e un caracter universal al actelor sintetice ca atare. Ne întoarcem acum spre exemple dintr-un alt set de acte *categoriale*, în care obiectele actelor fondatoare nu intră în intenția celui fundat, și și-ar revela relația lor apropiată cu acesta doar în acte relaționale. Aici avem de-a face cu câmpul *intuiției universale* – o expresie ce, fără îndoială, le va părea multora cu nimic mai bună decât "fier lemnos".

¹ Am scris doar "pot proveni", și nu pur și simplu "provin", datorită posibilității (mai exact: pericolului) ca în actele noastre de fundare a unor acte complexe pe acte de nivelul cel mai scăzut să se producă o surogare (v., infra, cap. **Zur Logik der Zeichen/Determinacion y entorno**).

² Capitolele **Intuiția senzorială și cea categorială și Un studiu privind reprezentarea categorială** din **Secțiunea a II-a** din **Cercetarea a VI-a** sunt consacrate problemei.

³ Este vorba despre # 52, **Obiectele universale și constituirea lor de sine în intuiții universale**, aproximativ trei pagini care încheie capitolul **Intuiția senzorială și cea categorială**.

⁴ Dacă nu cumva e vorba, dimpotrivă, de un imens orgoliu, orgoliul de a fi descoperit o esență până atunci invizibilă oamenilor de știință, logicienilor și filosofilor.

Abstracția lucrează pe baza unor intuiții primare, și odată cu ea un nou caracter de act categorial survine, unul în care un nou stil de obiectivitate devine vizibil, o obiectivitate ce poate apărea – indiferent dacă e dată ca "reală" sau ca "doar imaginată" – *numai* într-un astfel de act fundat. Firește, nu vreau să spun aici "abstracție" doar în sensul unei puneri-în-relief a unui moment non-independent al unui obiect sensibil, ci Abstracție Ideațională, în care nu un astfel de moment independent, ci Ideea, Universalul lui e adus în conștiință și atinge statutul de *donare actuală*. Trebuie să presupunem un astfel de act pentru ca Însuși Tipul căruia i se opun numeroasele momente izolate ale "unuia și aceluiași tip" să poată el *însuși* să se prezinte dinaintea noastră, și să poată apărea dinainte-ne *ca unul și același*. /.../ Intr-un act de abstracție, care nu trebuie neapărat să implice utilizarea unui nume abstract, însuși universalul ni se dă; nu ne gândim doar la el într-un mod semnificativ, aşa cum facem atunci când doar înțelegem numele generale, ci îl captăm, îl *vedem*. A vorbi despre o intuiție, și, mai exact, de o percepție a universalului, e, de aceea, în acest caz pe deplin justificat. [HUSSERL 1900-1901/1970, p. 799-800]

Odată pomenită această remarcabilă anticipare a problematicii propriu-zis fenomenologice husserliene, mai trebuie făcute doar două (de loc lipsite de importanță) observații, înainte de a face saltul de mai bine de un deceniu spre **Filosofia ca știință riguroasă** și, odată cu el, trecerea la atitudinea transcendentală, specifică gândirii de maturitate a filosofului:

Mai întâi, Husserl remarcă, în imediata continuare a bucătii de text pe care tocmai am citat-o, comportamentul cel puțin straniu al intuiției universalului în raport cu distincția (imediată, evidentă) specifică intuiției senzoralului, între *percepție* și *imaginea*: pur și simplu, în cazul obiectelor universale această deosebire nu mai funcționează:

Roșul, Triunghiul exemplificate în simpla fantezie sunt specific aceleiași ca și *Roșul, Triunghiul* exemplificate în percepțiile noastre. Conștiința noastră a universalului are o bază la fel de satisfăcătoare în percepție ca și în imaginația paralelă, și, oriunde ea survine, ideea *Roșu*, ideea *Triunghi* ne apare *ea însăși*, e intuită în unicul mod care nu permite vreo distincție între imagine și original. [HUSSERL 1900-1901/1970, p. 801]

În al doilea rând (ca o consecință, de altfel, a stării de fapte adineaoi remarcată), se manifestă o absență a diferenței între o conștiință asertivă¹ a universalului și una doar contemplativă. Cheia distincției între obiecte universale care trebuie acceptate ca realmente valabile și cele inautentice va sta, în fenomenologie, în confirmările sau infirmările pe care le va aduce experiența eidetică în autoconstituirea temporalizată a subiectului. Deocamdată, însă, la fel cum se întâmplă cu toate viitoarele teme husserliene abordate aici, avem de-a face doar cu prefigurări incomplete. Ceea ce pentru Husserl fenomenologul se va constitui în ansamblu de importante puncte de reper nu e, deocamdată, decât un evantai de dileme și chestiuni rămase deschise.

2.1.7. Spre un *alt* orizont

Va trece, după prima ediție a *Cercetărilor logice*², un deceniu de tăcere aproape totală³, până la reîntrarea în scenă a lui Husserl; dar atunci când aceasta va avea loc, vom descoperi, sub numele aceluiasi autor, o atitudine modificată "din rădăcini". Cum vom vedea în următoarele două capitole, nu e cătuși de puțin vorba de o abandonare a ideilor (sau chiar *obsesiilor*) perioadei prefenomenologice⁴ ci, dimpotrivă, de reluarea lor nu doar mai atentă, ci și, de data aceasta, în unicul cadru teoretic și metodologic cu adevărat capabil să ducă la dezvoltări fructuoase ale inovațiilor, ca și la rezolvări acceptabile ale unora dintre dilemele "tinereții" filosofice husserliene. Adoptarea atitudinii transcendentale (cu alte cuvinte, situarea în lumea fenomenală redusă, posterioară *epoché*) va reprezenta punctul de cotitură înspre ceea ce va rămâne în istoria gândirii occidentale drept contribuția prin excelență a lui Husserl: clasica lui *fenomenologie transcendentală*.

¹ Se prefigurează aici diferența, esențială în cadrul fenomenologiei constituirii, între obiectele simplu vizate și cele *pozitate*, aduse ca valabile în fața unei posibile conștiințe intersubiective interesate în chestiunea adevărului.

² Ediția a doua, cu o revizuire a vol. II, datează din 1913.

³ Tăcere editorială, în sensul în care următorul volum husserlian, **Filosofia ca știință riguroasă**, va apărea în 1911. O primă schiță a ideilor fenomenologice a fost totuși prezentată în cele cinci *prelegeri* susținute de filosof la Göttingen între 26 aprilie și 2 mai 1907 (cf. *Introducerea editorului* la HUSSERL 1907/2002, p. 17)

⁴ Abandonare care ar fi făcut realmente superfluu prezentul capitol.

2.2. Începutul (Filosofia ca știință riguroasă)

Dacă psihicul imanent nu este în sine natură, ci opusul naturii, atunci ce mai cercetăm în el drept "ființă" a sa? Dacă în identitatea sa "obiectivă" el nu este determinabil ca o unitate substanțială de proprietăți reale, în mod constant de sesizat, de determinat și de confirmat după maniera științific-experimentalistă, dacă nu poate fi reținut din fluxul etern și nu este apt să devină obiect al unei evaluări intersubiective – atunci ce putem noi să sesizăm în el, ce putem să determinăm și să fixăm în el ca unitate obiectivă?

Firește, aceasta este de înțeles numai în sensul că rămânem în sfera fenomenologică pură și lăsăm la o parte relațiile cu corpul considerat ca lucru, precum și cu natura. Atunci răspunsul este: dacă fenomenele ca atare nu sunt nicidecum natură, ele au însă o *esență*, sesizabilă în mod adecvat, sesizabilă nemijlocit. Toate enunțurile care descriu fenomenele prin concepte directe, o fac, în măsura în care ele sunt valabile, prin concepte de esență, adică prin semnificații conceptuale verbale care ar trebui să se lase degajate într-o intuiție a esenței.

[HUSSERL 1911/1994, p. 38]

Ştiințe, filosofie, *fenomenologie* • Fenomenologie vs. naturalism

- Fenomenologie vs. istorism • Științe ale naturii, științe ale culturii, știință a spiritului • Puncte de divergență

2.2.0. Științe, filosofie, *fenomenologie*

Cu **Philosophie als strenge Wissenschaft** (1911), suntem cu adevărat foarte aproape de *fenomenologia* în sensul puternic al cuvântului – aşa cum avea ea să fie lansată, doar doi ani mai târziu, în **Ideen, I¹**. Acest studiu, foarte scurt, dacă îl comparăm cu ceea ce l-a precedat (**Logische Untersuchungen**) sau cu volumul ce avea să-i urmeze în 1913, desfăşoară mize și o argumentație ce, pe de o parte, țin de domeniul epistemologiei (în măsura în care e criticat pozitivismul naturalist dominant încă în științele epocii), reclamând totodată depășirea impasurilor interne acestuia printr-o fundare "mai" originară, iar pe de altă parte discută posibilitatea înlocuirii tipului contemporan de filosofare cu un altul, deținând un grad mult mai mare de autenticitate. Astfel, cei doi "inamici" în contra căror se ridică aici silueta (deocamdată neclar conturată, ne-expusă în articulațiile ei *tari*) a fenomenologiei sunt, mai întâi, psihologia experimentală (ce își arogă o științificitate de tipul celei a științelor naturii), iar apoi filosofia *Weltanschauung*-ului.

Mai scurt spus: *naturalismul* și *istorismul* sunt cele două impasuri majore între care, consideră Husserl, se zbate filosofia contemporană; aceste două cai sunt, ce-i drept din motive diferite, la fel de *eronate* și trebuie nici mai mult, nici mai puțin decât abandonate – în favoarea fenomenologiei.

Dat fiind că, aşa cum am precizat, accentul acestei a doua secțiuni a lucrării mele va cădea pe **Meditațiile carteziene**, nu voi face aici decât o succintă expunere a motivelor pentru care filosoful german respinge cele două direcții de gândire anterior menționate – adăugându-i o schițare a posibilelor analogii între Husserl – aşa cum apare el (și doctrina sa) în **Philosophie als strenge Wissenschaft** – și Coșeriu.

¹ Se pare, de altfel, că acest prim volum al **Ideilor directoare...** e anunțat, deja, în subsolul **Filosofiei ca știință riguroasă** ("Sper că nu peste mult timp să pot prezenta publicului larg cercetările asupra fenomenologiei și critica fenomenologică a rațiunii, cercetări între timp consolidate pe toate planurile și ajunse la o unitate sistematică cuprinzătoare." – nota g, în HUSSERL 1911/1994, p. 44)

2.2.1. Fenomenologie vs. naturalism

"Naturalismul nativ" nu este un fenomen care să-i afecteze doar pe oamenii de știință; dimpotrivă, cu toții îi suntem victime – mai mult sau mai puțin inocente. El a blocat constant calea afirmării de sine a unei *mari științe fără precedent* (desigur, fenomenologia), ascunzându-ne, pe de o parte, realități esențiale, pe de alta, capacitatei cognitive – la care, în ciuda proximității primelor și a (chiar) inerenței celorlalte, am devenit orbi:

Vraja naturalismului nativ [...] constă [...] în faptul că ne face extrem de dificil să vedem "esențele", "ideile": mai precis, deoarece le vedem, ca să spunem aşa, în mod constant, atunci să le lăsăm să valoreze în caracterul lor propriu, nu să le naturalizăm într-un mod absurd. Intuirea esențelor nu ascunde nici ea mai multe dificultăți sau secrete "misticе" decât perceptia. [HUSSERL 1911/1994, p. 39]

A te situa în atitudinea naturalistă nu înseamnă, însă, doar să refuzi chestionarea fundării prime a ceea ce consideri a fi realitate, "fapt brut", fenomen experimental¹; înseamnă, lucru mult mai grav, să naturalizezi ceea ce este spirit, ceea ce aparține conștiinței:

Ceea ce derutează în mod constant psihologia empirică, încă de la începuturile ei în secolul al XVIII-lea, este astfel imaginea înselătoare a unei metode natural-științifice după modelul metodei fizicalist-chimice. Suntem asigurați în certitudinea că, privită într-o universalitate de principiu, metoda tuturor științelor de experiență este una și aceeași, în psihologie ca și în științele despre natura fizică. Dacă metafizica a suferit atât de îndelungat de falsă imitație când a metodei geometrice, când a celei fizicaliste, acum același lucru se repetă în psihologie. Nu e lipsit de importanță faptul că părinții psihologiei experimentale au fost fiziologi și fizicieni. // Adevarata metodă urmează [însă] natura faptelor de cercetat și nu prejudecățile, nici modelele noastre. [HUSSERL 1911/1994, p. 32]

Despre psihologia experimentală lui contemporană, Husserl afirmă că ea se mulțumește a constata fapte și regularități psiho-fizice; dar, continuă

¹ "În virtutea punctului său de plecare, orice știință a naturii este naivă. Natura, pe care ea vrea să-o cerceteze, este pur și simplu de față. Este de la sine înțeles că lucrurile sunt, anume sunt lucruri în repaos dar și în mișcare, lucruri care se schimbă în spațiul infinit și lucruri temporale în timpul infinit. Noi le percepem ca adevărate, le descriem în judecăți simple scoase din experiență. Scopul științei naturii este de a cunoaște într-o manieră obiectiv-valabilă, riguros științifică, aceste date evidente." (HUSSERL 1911/1994, p. 17)

filosoful, fără o știință sistematică a conștiinței, acestea sunt ininteligibile în profunzime și inaccesibile valorizării științifice definitive. În plus, această direcție științifică dorește să excludă introspecția; din fericire, uneori constrângerea faptelor o determină să mai efectueze unele analize ale conștiinței – dar și acestea sunt, cel mai adesea, de o mare naivitate fenomenologică¹. În fond, metoda experimentală *presupune* (fără a recunoaște aceasta) ceea ce nici un experiment nu-i capabil, prin el însuși, să aducă la îndeplinire – și anume analiza conștiinței însesi². Nu trebuie scăpat din vedere că procedurile metodice ale psihologiei se deosebesc fundamental de cele ale fizicii: dacă aceasta din urmă elimină, din principiu, tocmai fenomenul, pentru a căuta/ cerceta *natura* ce se prezintă în el, știința psihicului ar trebui să fie o știință despre fenomenele însese³, iar în acest sens, nu începe îndoială că psihologia experimentală scapă din vedere un lucru de extremă importanță:

Ea a omis să considere în ce măsură elementul psihic, în loc să fie prezentarea unei nări, are mai mult o "esență" proprie lui, care e de cercetat riguros și într-o manieră adecvată, înainte de orice psiho-fizică. // Ea n-a luat în considerare nici ceea ce se află în "sensul" experienței psihologice și nici, pornind chiar de la *sine*, ființă în sensul psihicului. [HUSSERL 1911/1994, p. 31]

Or, care sunt acele caracteristici care separă/ deosebesc teritoriul conștiinței de tot ceea ce aparține naturii? E vorba, în primul rând, despre faptul că în sfera psihică nu există nici o diferență între aparență și esență:

Devine astfel deja clar faptul că există propriu-zis numai o natură, ce se manifestă în aparițiile lucrurilor. Tot ceea ce, în sensul cel mai larg al psihologiei, noi numim un fenomen psihic este, considerat în el însuși, cu adevărat fenomen, și *nu* natură. // În consecință, un fenomen nu este o unitate "substanțială", nu are nici un fel de "proprietăți reale", și nu cunoaște nici o schimbare reală și nici o cauzalitate: toate aceste cuvinte fiind înțelese în sens naturalist științific. [HUSSERL 1911/1994, p. 35]

Ce "este" ființa psihică, experiența nu ne-o poate spune: și oricum nu în sensul care e valabil pentru ceea ce este fizic. Dar psihicul nu este experimentat drept ceea ce apare, el este "trăire", chiar trăire văzută în reflexie, apare mereu ca el-însuși, prin el-însuși, într-un flux absolut, ca "fiind" și ca deja "încetând a fi",

¹ Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 23-24.

² Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 25.

³ Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 31.

într-o manieră vizibilă recăzând mereu într-un a-fi-fost. /...// Orice psihic *astfel* experimentat /.../ are o ordonare într-o totalitate cuprinzătoare, într-o totalitate "monadică" a conștiinței, unitate care, în sine, nu are absolut nimic a face cu natura, cu spațiul și timpul, cu substanțialitatea și cauzalitatea, ci își are "formele" sale, forme cu totul unice. Este un flux de fenomene nelimitat de ambele părți, cu o linie intențională care-l traversează și constituie, totodată, indicele unității ce străbate pretutindeni, anume linia "timpului" imanent, fără început și fără sfârșit, un timp pe care nici un cronometru nu-l măsoară. [HUSSERL 1911/1994, p. 36]

Firește, problema care se pune, în fața acestei desfășurări ce nu cunoaște nici oprire, nici delimitări interne nete, "substanțiale", este cea a posibilităților de ordonare/ cunoaștere în interiorul a ceea ce pare a nu fi nimic mai mult decât flux heraclitian:

Urmărind cu privirea fluxul fenomenelor în viziune imanentă, trecem de la fenomen la fenomen (fiecare fiind o unitate conceptuală în fluxul și în actul însuși al fluxului) și nu ajungem niciodată la altceva decât tot la fenomene. Abia atunci când vederea imanentă și experiența lucrului ajung la sinteză, atunci și fenomenul văzut și lucrul experimentat intră într-o relație. [HUSSERL 1911/1994, p. 36]

Iar când filosoful vorbește despre o sinteză între vederea imanentă și experiența lucrului, el are deja în vedere ceea ce peste doar doi ani va fi explicitată drept corelație – imposibil de desfăcut – dintre *intuiția eidetică* și cea *empirică*, altfel spus, între vizarea tipului sau a speciei obiectuale și cunoașterea individului obiectual. Posibilitățile ordonatorii în interiorul fluxului țin de faptul că orice conștiință este conștiință a ceva; ea are o *semnificație* și, prin aceasta, vizează *un obiectual*¹. Iar încercând să expliciteze această idee, Husserl ajunge să producă două dintre cele mai surprinzătoare (pentru gândirea ne-scăpată de/ ne-eliberață din naturalism) și revelatorii (pentru punctul de vedere fenomenologic) fragmente de text din întreaga sa operă:

În felul acesta, devine rezolvabilă și marea problemă a identității unui obiect față de multiplicitatea impresiilor, respectiv perceptiilor despre el. /.../ A vrea să răspundem la această chestiune în manieră naturalist-științifică empirică înseamnă a nu o înțelege și a o răstălmăci într-un nonsens. Că o perceptie, ca și, în genere, o experiență este tocmai perceptia acestui obiect, chiar astfel orientat, colorat, format etc., aceasta

¹ Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 37.

este un fapt al esenței sale, oricum s-ar afla obiectul din punctul de vedere al "existenței" sale. [HUSSERL 1911/1994, p. 42]

Total conduce la aceea că se vede și se consideră în întregime propriu faptul că, la fel de nemijlocit cum se aude un sunet, la fel și o "esență", esența "apariția lucrului", esența "lucru vizibil", esența "reprezentare în imagine", esența "judecată" sau "voiță" etc. poate fi privită, iar văzând-o se pot rosti judecăți de esență. [HUSSERL 1911/1994, p. 43]

Fenomenologia se anunță astfel, deja, drept acea reconsiderare fundamentală a atitudinii științifice care pleacă de la statuarea hotărâtă a preeminenței problemelor legate de esență¹ în raport cu orice chestiune ce vizează existența. Cu alte cuvinte, ce înseamnă un anumit lucru² – sau, dacă vrem să utilizăm cuvinte mult mai simple și uzuale, ce este el – e recunoscut a fi incomparabil mai important³ decât dacă el este/ există. Aceasta fiindcă – voi adăuga eu acum, utilizând terminologia integralismului (și modul lui de a gândi problema) – numai după ce vom fi răspuns primei întrebări (întrebării *semnificative*) vom putea să ne-o punem (sau nu) pe cea de-a doua (cea *referențială*), în vreme ce dependența inversă nu e cătuși de puțin valabilă.

2.2.2. Fenomenologie vs. istorism

Dacă atitudinea lui Husserl față de naturalism (și mai ales față de psihologia naturalistă) e aproape în totalitate⁴ una negativă, de

¹ Așa cum precizează Alexandru Boboc într-o notă a ediției românești (29, în HUSSERL 1911/1994, p. 82), nu e vorba despre esențe *de tip platonic*. Programul fenomenologic se desparte de platonism prin ideea de intenționalitate: mai precis, *eidos*-ul ar fi un tip de structură, un prototip sau un model absolut, ci esența neempirică ce stă drept corelat al actului intențional de vizare.

² "Problema /.../ unei cunoașteri științifice a ceea ce prezintă experiența nu poate fi rezolvată prin experiență; e o chestiune de 'sens', care reprezintă un element transempiric în orice cunoaștere. 'Naturalizând' cunoașterea, psihologia e destinată a rata acest caracter esențial al său." (LAUER, p. 11)

³ Diferența dintre cele două chestiuni nu este una de grad, ci tocmai una de esență. În experiența însăși nu vom găsi niciodată o cheie pentru înțelegerea experienței – tot așa cum, să ne aducem aminte, la Descartes, nici experiența empirică și nici variația imaginativă nu puteau duce la explicitarea identității cu sine a obiectului (v., în vol. 1, cap. *Povestea unei bucăți de ceară*).

⁴ Unicul aspect pozitiv pus în evidență de Husserl privește voința de rigurozitate a acestor științe; dar filosoful solicită din partea lor un alt mod de a concepe rigurozitatea

respingere, poziția gânditorului față de *Weltanschauungsphilosophie* e ceva mai nuanțată. Astfel, el va combate exagerările istoricismului – curent teoretic ce cultivă un relativism înrudit cu cel naturalist¹ – dar va recunoaște, pe de o parte, importanța istoriei ideilor filosofice², pe de alta, funcționalitatea, mai ales în linie etic-temporală³, a filosofiei "concepțiilor despre lume" – atât timp cât încă nu există o filosofie *științific*-riguroasă. De altfel, în chiar punctul ei de pornire, orice examinare a fenomenelor spirituale mai degrabă decât a unora naturale prezintă deja avantajul⁴ de a nu impune datelor conștiinței⁵ fixitatele artificiale specifice obiectelor "realității" spațio-temporale:

Tot ceea ce în mod aparent este fix, este doar un flux al dezvoltării. Dacă prin intuiție internă ne aclimatizăm în unitatea vieții spiritului, atunci putem să resimțim motivațiile dominante în ea, și cu aceasta să "înțelegem" și esența și dezvoltarea dispozițiilor corelatice ale spiritului în dependență lor de motivele spirituale de unitate și dezvoltare. În felul acesta, tot ceea ce e istoric ne devine "inteligibil", "explicabil" în caracterul propriu al ființei sale, care este chiar "ființa spiritului", unitatea momentelor interioare progresive ale unui sens și,

însăși – tocmai în sensul fundării absolute și coerente pe care numai fenomenologia o poate oferi. În plus, slăbiciunile evidente ale naturalismului tind să pună în pericol însăși "năzuința" către o filosofie riguroasă: "Din faptul că naturalismul apare ca fiind complet discreditat, el, care voia să configureze o filosofie pe baza științei riguroase și ca știință riguroasă, apare astfel ca discreditat și scopul său metodic; și aceasta cu atât mai mult cu cât, și pe această latură, se extinde tendința de a nu se putea gândi știință riguroasă decât ca știință pozitivă, iar o filosofie științifică – numai ca una fundată pe o asemenea știință. Aceasta este totuși numai o prejudecată și, de aceea, o deviere de la linia științei riguroase ar constitui o greșeală capitală." [HUSSERL 1911/1994, p. 14]

¹ Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 49.

² Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 50, 72.

³ O *Weltanschauungsphilosophie* privește raportarea indivizilor (și a colectivităților) dintr-o anumită epocă/ un anumit teritoriu la ansamblul problemelor vieții; ea reprezintă, de multe ori, cea mai potrivită soluție de conduită (firește, totodată axiologizantă) relativ la timpul și spațiul spiritual care i-au dat naștere; dar o filosofie științifică ar elimina temporalitatea acestei raportări: ea ar reprezenta o privire din unghiul nemîșcat, *absolut* de vedere al *eternității*.

⁴ "În fapt, adâncirea în viața universală a spiritului oferă filosofului o materie de studiu mai originară și pentru aceasta mai întemeiată decât adâncirea în studiul naturii." (HUSSERL 1911/1994, p. 55-56)

⁵ Date primordiale în sensul puternic al termenului: în **Ideen...**, regiunea-conștiință va fi cea "cu plecare" de la care se constituie toate celelalte.

prin urmare, unitatea configurației și dezvoltării inteligeibile după motivații interne. [HUSSERL 1911/1994, p. 50]

Fragmentul pe care tocmai l-am citat este, cred, remarcabil mai cu seamă pentru modul cum Husserl pune în evidență faptul că realitățile spirituale nu se examinează *din afară*, așa cum se întâmplă în cazul celor fizice¹: dimpotrivă, conștiința nu le poate investiga decât înscriindu-se, dacă se poate spune astfel, în chiar actele care le constituie; ea privește *dinăuntru* dezvoltări pe care totodată le "mișcă". E un tip de cogniție pe care l-am putea numi participativ – dacă nu ar deranja nuanța poate prea personalizantă a termenului; Husserl i-ar fi spus, probabil, mult mai simplu, elegant și direct, cogniție *imanentă*².

Problema cu științele spiritului, așa cum au fost dezvoltate mai cu seamă în gândirea lui Dilthey, este – în opinia lui Husserl – ideea, lor specifică, potrivit căreia perfecțiunea conștiinței *istorice* ar trebui să distrugă credința în valabilitatea *universală* a oricărei filosofii ce exprimă "unitatea" lumii într-o manieră forțată – printr-o conexiune de concepte. Replica "inventatorului" fenomenologiei transcendentale este, aici, deosebit de interesantă/ incitantă:

Evident, în privința *adevărului de fapt* al celor enunțate mai sus, nu există nici o îndoială. Chestiunea este însă dacă, luate într-o *universalitate de principiu*, ele pot să fie și justificate. [HUSSERL 1911/1994, p. 51]

Se vede ușor că, realizat în mod consecvent, istorismul conduce la subiectivismul sceptic extrem. Ideile de adevăr, teorie, știință precum și toate ideile ca atare și-ar pierde în acest caz valabilitatea absolută. A spune că o idee are valabilitate, ar însemna că ea este o configurație factuală a spiritului, care se consideră ca valabilă și, în această făcătoare a valorizării, ca determinantă pentru gândire. Valabilitate pur și simplu sau *în sine* /.../ așa ceva n-ar putea exista. [HUSSERL 1911/1994, p. 52]

Sub presiunea gândirii de tip istoricist, survine riscul să asistăm la dispariția deosebirii – totuși esențiale – între știință ca fenomen al culturii și știință ca sistem al unor teorii valabile³. Astfel, deși oneste (în măsura

¹ Cum bine știm, Coșeriu va insista asupra inadecvării procedeului ipoteticodeductiv în investigarea competenței lingvistice și a modurilor ei de funcționare în actele de vorbire.

² Nu trebuie să uităm, desigur, nici o clipă că această imanență are și o dimensiune intențională prin care se orientează spre un obiect.

³ Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 52.

în care își recunosc caracterul nonștiințific¹), utile (în raport cu personalitatea umană individuală, pentru al cărei *Bildung* joacă un rol decisiv²) și temporar justificate (dat fiind că reprezintă mai degrabă constituiri ale spiritului colectiv³), filosofile de *Weltanschauung* (ca de altfel și gândirea "naturalistă" ce li se "opune") vor trebui, în cele din urmă, să lase locul unui cu totul alt mod de a filosofa:

Acum, după ce am avut parte de o justificare completă, de înaltă valoare, a filosofiei ca *Weltanschauung*, ar putea să pară că nimic nu ar trebui să ne împiedice să recomandăm *necondiționat* aspirația spre o astfel de filosofie. // Totuși, se poate arăta că, în ceea ce privește ideea de filosofie, sunt încă de satisfăcut, din anumite puncte de vedere, și alte valori mai înalte, și anume cele ale unei științe filosofice. [HUSSERL 1911/1994, p. 61]

Orice "înțelepciune" și doctrină a înțelepciunii, matematică sau naturalist-științifică după originea ei, și-a pierdut dreptul în măsura în care doctrina teoretică corespunzătoare a fost fundată într-o manieră obiectivă, valabilă. Știința a vorbit, înțelepciunii îi revine de acum sarcina să instruiască. [HUSSERL 1911/1994, p. 65]

Numai atunci când în conștiința epocii se va fi produs separarea radicală a celor două specii de filosofie, atunci putem să ne gândim că și filosofia poate lua forma și limbajul unei veritabile științe și să recunoască astfel ca imperfecțiunea ceea ce de multe ori a fost admirat și chiar imitat în ea, anume profunzimea. Dar profunzimea constituie un indiciu al haosului, pe care veritabilitatea știință vrea să-l transforme într-un cosmos, într-o ordine simplă, pe deplin clară, etalată. Știința adevărată, atât cât se întinde doctrina ei efectivă, nu cunoaște taine. Fiecare fragment de știință încheiată constituie un ansamblu de elemente de gândire, dintre care fiecare e inteligibil nemijlocit și nu este nicidecum profund. Profunzimea [*Tiefsinn*] este o chestiune de înțelepciune, distincția conceptuală și claritatea – chestiune de teorie riguroasă. [HUSSERL 1911/1994, p. 71]

¹ Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 61.

² Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 58.

³ "Înțelepciunea sau *Weltanschauung*-ul, în acest sens determinat, deși cuprinde o multitudine de tipuri și de trepte valorice, nu constituie, așa cum nici nu mai e nevoie să se menționeze mai departe, o simplă prestație a personalității izolate, care și fără aceasta ar fi o abstracție. Ea aparține comunității culturale și epocii și, în relație cu formele sale cele mai pronunțate, are sens să vorbim nu numai despre cultură și *Weltanschauung* proprii unui individ determinat, ci și despre cele ale epocii." (HUSSERL 1911/1994, p. 59)

Opoziția dintre o "gândire pentru timp" și o "gândire pentru eternitate"¹ este cea sub semnul căreia își aşază, în cele din urmă, Husserl pledoaria pentru o filosofie² fenomenologică. Deși utilitatea cunoașterii istoriei filosofiei nu poate fi negată, nu trebuie să ne lăsăm orbiți de pre-judecăți – și e necesar să ne amintim mereu că ideile ne sunt date oricând, în mod absolut, în intuiția imediată.

2.2.3. Științe ale naturii, științe ale culturii, știință a spiritului

Atunci când se pune problema să determinăm în ce măsură anticipează Husserl – cel din 1911 – idei și problematici specifice integralismului lingvistic de mai târziu, principala linie de discuție ce ni se impune e cea care privește o tripartiție epistemologică deja pomenită în prezenta lucrare. E vorba despre celebra triadă a tipurilor de științe adecvate tipurilor de obiecte (formale, naturale, culturale) pe care, aşa cum am arătat³, Eugeniu Coșeriu o preia din doctrina aristoteliană. Cum lesne se poate observa, tripartiția profilată în gândirea husserliană la începutul "epocii fenomenologice" a acesteia e sensibil diferită. Aceasta se întâmplă, în parte, fiindcă obiectelor/ științelor pur formale nu li se oferă nici un loc aparte (Husserl a crezut mereu în fundarea *intuitivă* inclusiv a matematicii și logicii). Un alt aspect diferențiator este, însă, aici, mult mai important – anume că, potrivit filosofului german, dacă științe ale naturii, ca și ale diverselor mediilor intersubiective ținând de niveluri superioare ale constituuirii sunt mai multe, o *singură* știință merită, propriu-zis, numele de știință a spiritului (a regiunii-conștiință).

Se poate spune astfel, fără teamă de a greși, că la Husserl nu avem propriu-zis de-a face cu o triadă epistemologic-disciplinară, ci mult mai

¹ Cf. HUSSERL 1911/1994, p. 62.

² "... filosofia e o valoare eternă, care nu trebuie sacrificată pentru una temporală, indiferent cât de atractivă ar fi aceasta din urmă – numai o filosofie științifică poate satisface omul științific modern. Singura soluție, aşadar, e ca o asemenea filosofie să fie constituită, indiferent cât de mare ar fi efortul investit. Progresul triumfător al științei nu se va opri în fața filosofiei, și nici un compromis cu o *Weltanschauung* nu poate fi tolerat." (LAUER, p. 15)

³ V., *supra*, în vol. 1, cap. **Lógos semantikós**.

degrabă cu o unică *știință / cunoaștere originară*, după – și dincolo¹ de – care, abia, poate surveni (vre)o bipartiție de tipul *natură vs. istorie* (sau *cultură*). Mai mult, aşa cum am arătat, atât științele naturii, cât și filosofia de *Weltanschauung* specifice epocii sunt considerate a "masca", a obnubila posibilitatea demersului fenomenologic. La baza oricărui fenomen stă cuplul originar și dinamic intuiție eidetică/ intenționalitate: e firesc, în aceste condiții, să nu existe mai multe științe prime, ci una singură. Această *Geisteswissenschaft* de o singularitate absolută nu e alta decât fenomenologia transcendentală.

Odată menționată această diferență fundamentală și amânătă clarificarea amănunțită a relației (privită însă din unghi integralist) dintre fenomenologie și științele culturii pentru ultimul capitol din **Secțiunea a III-a** a tezei, se pot expune, pe scurt, punctele în care am sesizat posibilitatea fie a unei paralele, fie a unei puneri în contrast a ideilor husserliene ale perioadei cu cele coșeriene de mai tîrziu:

- *antinaturalismul* demersului husserlian poate fi apropiat de antipozitivismul epistemologic, aşa cum îl caracterizează Coșeriu în ale sale **Lecții de lingvistică generală**². Desigur, filosoful german nu opune – aşa cum am arătat deja – principiului pozitivist al naturalismului un principiu antipozitivist al culturii³, ci unul al cunoașterii și constituirii fenomenologice. E de reținut, oricum, deocamdată, momentul "negativ" al gândirii husserliene – contestarea vehementă a pretențiilor științelor naturii de a fi singurele legitimate.
- atunci când subliniază (aşa cum am arătat ceva mai sus) că o cercetare științifică autentică trebuie să se orienteze după obiect și nu după propriile ei prejudecăți, Husserl e foarte aproape de primul dintre principiile lingvisticiei ca știință a culturii⁴, principiul obiectivității. Așa

¹ Acest "dincolo" nu înseamnă că, odată depășit, domeniul propriu-zis fenomenologic încețează a constitui stratul prim al oricărei desfășurări fenomenale. Dimpotrivă: fiecare experiență este originar fenomenologică și abia "pe deasupra" poate fi ea a obiectualității pozitate sau dimpotrivă contestate, a intersubiectivității cu diferitele ei nivele, a lumii vieții sau a culturii etc. etc.

² COȘERIU 1973/2000. Pentru problemele în cauză, v. mai ales capitolele II-IV.

³ Mereu obsedat de constituiriile din treaptă în treaptă, fiecare din ele așezată ferm pe stratul precedent și având, toate, drept sol primar, donațiile intuitive, Husserl n-ar fi putut nicidem accepta înlocuirea naturalismului cu un sistem de gândire fundat în "lumea kantiană a libertății." (cf. COȘERIU 1973/2000, p. 50-51)

⁴ V. COȘERIU 1992.

cum am arătat deja în **Secțiunea I** a lucrării¹, scientificitatea unui demers cognitiv presupune *a spune lucrurile așa cum sunt* ele în *domeniul* obiectual lor caracteristic. Fenomenologia husserliană nu provine, de fapt, de nicăieri altundeva decât din efortul filosofului de a da o descriere *adecvată* fenomenelor *regiunii-conștiință*.

- în acest sens, abordarea "din exterior" a acestor fenomene nu e indicată; dimpotrivă, aşa cum de asemenea am arătat deja, e necesară o "instalare" în fluxul conștiinței, o înțelegere din interior a sistemelor motivaționale și a intențiilor acesteia. Tot astfel, în mai sus-pomenitele capitole dedicate conflictului epistemologic între pozitivism și antipozitivism, Coșeriu insistă asupra inadecvării funciare a metodei ipotetico-deductive² pentru științele culturii (sau ale spiritului). Punctul de plecare al oricărei științe ce privește acest domeniu îl constituie *cunoașterea originară*:

În științele naturii, teoria prealabilă ia forma unor ipoteze cu privire la universalitatea faptelor – ipoteze care constituie fundamentul și cadrul studiului empiric, putând fi modificate sau substituite prin altele, ca urmare a unui astfel de studiu. În schimb, în științele culturii, unde, fiind vorba de creații umane, de ceea ce omul însuși produce în mod liber și intenționat, ipoteze cu privire la universalitate nu sunt posibile, fundamentalul prealabil este *cunoașterea originară* pe care omul o are despre el însuși și despre activitățile sale libere și care, firește, se explică, se precizează și se modifică în urma studiului empiric. [COȘERIU 1973/2000, p. 41]

- finalmente, odată admise ideile de mai sus, nu ne mai poate apărea drept doar contextuală nici opinia lui Husserl³ potrivit căreia studiul fenomenelor spirituale oferă filosofului un material mult mai util decât studiul naturii. Cum bine se știe, Coșeriu va afirma⁴, la rândul său, că primul tip de studiu e din start avantajat în ce privește potențialul său grad de scientificitate:

¹ V. vol.1, cap. **Lógos semantikós**.

² Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 52.

³ Menționată *supra*, în nota 14.

⁴ Lucru cu care, am văzut, Husserl n-ar fi fost de acord – el, care reproșa *Weltanschauungsphilosophie*-i tocmai că nu e... științifică.

... tocmai științele culturii sunt "mai exacte" decât cele naturale, deoarece fundamentalul lor nu este ceva ce doar *se presupune*, ci ceva ce omul *știe* (chiar dacă numai în mod intuitiv). [COȘERIU 1973/2000, p. 52]

2.2.4. Puncte de divergență

O fixare definitivă a limbajului științific presupune analiza completă a fenomenelor – un scop încă îndepărtat – și, în măsura în care acesta nu s-a realizat, în aceeași măsură progresul cercetării, considerat din exterior, se mișcă, într-un perimetru considerabil, în forma decelării de noi echivocuri, numai atunci devenite vizibile; și aceasta chiar privind concepțele pe care, în cercetarea de până atunci, le credea probabil ca deja fixate. Evident, aşa ceva este inevitabil, înrădăcinat fiind în natura lucrurilor. [HUSSERL 1911/1994, p. 26]

Impasul la care face referire filosoful german în fragmentul pe care tocmai l-am citat e specific oricărui empirism naturalist, în măsura în care, aşa cum am arătat și mai sus, experiența *singură* nu poate duce niciodată la o clarificare a sensului experienței. Ieșirea din acest cerc vicios e imposibilă, crede Husserl, altfel decât prin apelul la *intuirea esenței*. Fără a fi ajuns încă la acuratețea cu care o va defini și caracteriza în **Ideen...**, el ne oferă, totuși, de pe acum, câteva importante trăsături "negativ"-definitorii ale acesteia:

De-acum înainte devine de o importanță hotărâtoare cunoașterea faptului că intuirea esenței nu este nicidcum "experiență" în sens de perceptie, amintire sau acte de acest fel și, în afară de aceasta, ea nu este nici generalizare empirică, una care, după sensul ei, asamblează (*mitsetz*) esențial, din unități izolate de experiență, o ființă-concreta (*Dasein*) individuală. Intuiția sesizează *esența* ca o ființă-esență (*Wesensein*) și în nici un fel nu pune o ființă concretă. În consecință, cunoașterea esenței nu este nici o cunoaștere de *matter-of-fact*, nici nu se ocupă de conținutul afirmațiilor efectuate cu privire la o ființă-concreta individuală (cumva naturală). [HUSSERL 1911/1994, p. 39]

Dacă asupra intuiției eidetice vom reveni acolo unde ea își capătă pe deplin consistența conceptuală (adică în capitolul următor, referitor la **Idei directoare pentru o fenomenologie...**), cade în sarcina prezentei părți a lucrării să pună în evidență, pe lângă posibilele analogii între husserlianism și coșerianism mai sus enumerate, un moment de, cred eu, *netă* separație. Peste tot, în **Philosophie als reine Wissenschaft**, se insistă asupra dublei condiții pe care o adevărată cunoaștere științific-filosofică

trebuie să o îndeplinească: pe de o parte, toate cunoștințele prime să se fundeze în intuiția pură, deci în moduri *i-mediate* de donare a fenomenelor; pe de altă parte, treptele superioare ale cogniției sistematice să se adauge strat peste strat, fiecare dintre nivele fiind în întregime justificat/ validat în baza celui imediat inferior, *fără "salturi"*:

Atât cât se întinde intuiția, respectiv conținutul intuitiv din conștiință, tot atât se întinde și posibilitatea unei "ideiații" corespunzătoare (așa cum am avut grija să o spun în *Cercetările logice*) sau a "intuirii esenței". În măsura în care intuiția este una pură, care nu ia în seamă nici o coreferință tranzitivă, în aceeași măsură esența văzută este una adevărată *[Erschautes]*, un dat absolut. [HUSSERL 1911/1994, p. 39]

... nu există decât un remediu [împotriva tuturor neajunsurilor naturalismului și istorismului, n.m., C.V.]: o critică științifică și astfel o știință radicală, începînd de jos, așezată pe fundamente sigure, care progresează după metodele cele mai riguroase – știință filosofică pentru care ne pronunțăm aici. Concepțiile despre lume pot intra în dispută, știință însă nu. Doar ea poate decide, iar decizia ei poartă pecetea veșniciei. [HUSSERL 1911/1994, p. 68]

Nici o coreferință tranzitivă – cu alte cuvinte, nici o eroare și nici o ezitare în recunoașterea unei esențe; *un progres după metodele cele mai riguroase* – altfel spus, o înlanțuire (și totodată o creștere ierarhică) a judecăților care nici ea să nu-și permită nici cea mai mică devianță: putem recunoaște fără dificultăți, aici, una din formele "tari" sub care s-a enunțat, în istoria gândirii occidentale, mitul unei raționalități ce tinde spre un stadiu absolut:

În întreaga viață modernă nu există, pare-se, o idee mai puternică și cu o forță de pătrundere mai irezistibilă, decât aceea de știință. Mersul ei victorios nu se va opri. // De fapt, după scopurile ei legitime, ea este atotcuprinzătoare. Gândită în perfecțiunea ei ideală, ea ar fi rațiunea însăși, care nu ar mai putea admite nici o altă autoritate alături sau deasupra sa. [HUSSERL 1911/1994, p. 14-15]

Voi reveni în repetitive rânduri, în prezenta lucrare¹, asupra insistenței (mereu reiterate²) a lui Husserl în privința celor două condiții mai-sus-

¹ Mai cu seamă în capitolul **Apogeul** și în cel ce compara scrierea husserliană **Despre logica semnelor** cu studiul lui Coșeriu **Determinare și cadru** (aici, problematica respectivă ține de ceea ce Husserl numește "surogat" semiotică).

² De-abia în **Krisis** (și chiar acolo, doar în termeni foarte generali) filosoful își va manifesta neîncredere în logica obiectivistă. Însă anumite pasaje din **Originea geometriei**

pomenite. Pentru moment, însă, cred că mai folosoare ne poate fi aducerea în discuție – firește, pentru un scop comparativ – a unuia dintre cele mai celebre studii coșeriene de tinerețe, text ce fixează viitoarei lingvistici integrale o direcție de la care ea nu se va abate niciodată.

Este vorba despre **Creația metaforică în limbaj** (1952), unde autorul nu doar descrie un ansamblu de fenomene care ar apărea mai mult sau mai puțin sporadic în limbaj, ci pornește de la o *definire* a acestuia în *esența sa*: astfel, după ce enumera câteva definiții consacrate¹, el afirma că enunțurile ce încep a răspunde corect întrebării fundamentale *ce este limbajul?* sunt cele care îi fixează *genul proxim* desemnându-l ca (pe) o *activitate*, o *facultate* și o *creație* umană². Adăugând acestei definiții, așa cum e necesar, componenta de *diferență specifică*, va trebui să afirmăm că limbajul este activitate simbolică, și mai precis spus: o *activitate umană cognitivă ce se realizează prin intermediul simbolurilor* (sau al *semnelor simbolice*)³. Lingvistul insistă asupra faptului că trebuie să distingem clar între cunoașterea prin limbaj și cea logică; avem chiar de-a face, în acest text foarte timpuriu, cu o prefigurare a ideii fundamentale pe care

– ce datează din aceeași perioadă târzie a operei husserliene – îl vor determina pe un exceptional exeget și continuator al lui Husserl să facă un comentariu întru totul potrivit spre a fi citat și aici: "Un limbaj a cărui referință ar fi univocă ar mai fi el un limbaj, cu alte cuvinte posibilitatea indefinită a unei multiplicități *a priori* indefinite de temporalizări/ spațializări în limbaj? Nu tinde el să devină un sistem logic formal, cu alte cuvinte un sistem simbolic de 'semnale', un fel de *Gestell* instituit pentru ca, tendențial, să funcționeze automat, în repetiție? Dar în aceste condiții, acest 'limbaj' științific nu tinde el să se abolească într-o 'tehnică', posibilitate pe care Husserl o va întrevedea pentru a o denunța drept însuși simptomul crizei?" (RICHIR 1990B, p. 285)

¹ Din punctul de vedere al circumstanțelor în care se produce, limbajul e un fenomen *social*; din cel fizico-fiziologic, el e un fenomen *acustic*, dacă plecăm de la operațiunile precedente fonației, el e un fenomen *psihic*; din punctul de vedere al relațiilor stabilite, prin intermediul semnificației, între vorbitor/ ascultător și lume/ lucruri, el e o *operațiune logică*; în fine, dintr-un punct de vedere anterior oricărei abstracții sau inducții științifice mediate el e un fenomen particular de comportament specific unor anumite ființe ce populează pământul și pe care le numim "oameni". – cf. COȘERIU 1952/1977, p. 67-68. Nu e greu să observăm că aici lingvistul român procedează într-un mod... fenomenologic, în sensul în care, după ce a enumerat aceste definiții tradiționale, va opera o reducție eidetică și ne va da "definiția" adevărată – cea care nu răspunde doar unui punct de vedere și nu e doar "fapt (istoric) al culturii" (ca opinie împărtășită local și/ sau pentru o vreme în comunitatea cercetătorilor fenomenului), ci care "spune pe nume" *esenței* acestuia.

² Cf. COȘERIU 1952/1977, p. 70.

³ Cf. COȘERIU 1952/1977, p. 72.

integralismul avea să o preia de la Aristotel, cea potrivit căreia limbajul este *logos semantikos*, iar *natura lui semnificativă* (și nu apofantică!), funcția lui de reprezentare¹ primară neorientată exterior proprietății *coincide cu natura lui cognitivă*. Mai importantă, chiar, pentru noi² decât această postulare a naturii esențiale a limbajului este însă o altă precizare pe care Coșeriu o face în studiul său: dată fiind maniera sa de a se realiza, limbajul trebuie considerat o *activitate creatoare*: fiecare act lingvistic nou corespunde unor intenții și situații de fiecare dată inedite și, astfel, el însuși inedit. *Limbajul este creație continuă a lui însuși*³. Astfel, o caracteristică nu contingentă (ceea ce ar însemna, aşa cum spera Husserl: corijabilă, care poate fi sistematic îndepărtată) ci *de esență* a lui⁴ este următoarea:

¹ *Darstellung*, funcție pe care F. Kainz o separă, în interiorul termenului bühlerian (apartenent celebrei triade *reprezentare/ exteriorizare/ apelare*) de *Bericht*. – cf. COȘERIU 1952/1977, p. 79; pentru o dare de seamă privitoare la importanța acestei distincții pentru lingvistica integrală de mai târziu, v. și VîLCU C 1998.

² Mai importantă în acest punct al discuției. Putem oricând spune că Husserl discută aici despre limbajul unei filosofii ca știință riguroasă (deci despre limbajul dominat – cum se va spune în **Ideen**, I – de o morfologie [*Formenlehre*] a noezelor [cf. HUSSERL 1913/1950, p. 341], și de o morfologie *apofantică* [cf. HUSSERL 1913/1950, p. 448] sau o *apofantică* formală [cf. HUSSERL 1913/1950, p. 493]) și că din acest punct de vedere criticele sale la adresa nerigurozității expresiei în limbajul "natural" sunt justificate. Dar nu trebuie să uităm că dezideratul lui ultim ar fi o reconstrucție fenomenologică a întregii cogniții și a tuturor constituirilor edificate pe ea – aşadar o reformă a (fundamentelor) întregului limbaj. Iar când ajungem cu discuția într-un punct atât de avansat, definirea coșeriană a limbajului *ca atare* redevine crucială.

³ Cf. COȘERIU 1952/1977, p. 75.

⁴ "Bazele de principiu ale abordării integrale în metaforologie pot fi circumscrise (...) /.../ pornind de la modul în care E. Coșeriu redefineste *fundamentul epistemologic* al științei limbajului /.../ /.../ fondatorul lingvisticii integrale elaborează premisele unei investigații științifice a 'creativității lingvistice' care situează, în chiar centrul acestui studiu, fenomenul 'creației metaforice în limbaj'. Se impune a fi subliniat, evident, că abordarea integrală își asumă și ea – din capul locului, împotriva lingvisticii pozitiviste tradiționale și structurale /.../ – obiectivul primordial al explicării științifice a 'faptului primar, fundamental' al creativității și postulează, în același timp, în perspectiva construirii demersului propriu, întemeierea pe aceeași dimensiune nucleară a unei 'capacități' sau 'cunoașteri' de natură intuitivă, care face posibilă realizarea actului lingvistic ca atare. /.../ Situarea creativității semantice a limbajului și, în spătă, a 'creației metaforice în limbaj' în genul său propriu, al creativității culturale, reprezintă, de fapt, aspectul fundamental al abordării integrale în lingvistică și metaforologie." (BORCILĂ 2002-2003, p. 56)

... cunoașterea lingvistică este de multe ori o cunoaștere metaforică, o cunoaștere prin intermediul imaginilor, care, în plus, se orientează atât de des în același sens, încât ne determină să ne gândim serios la o anumită unitate universală a fanteziei umane, pe deasupra diferențelor idiomatice, etnice sau culturale. [COŞERIU 1952/1977, p. 80]

Ne găsim în fața a ceea ce, într-un sens mai amplu, numim metaforă, pe care nu o înțelegem aici ca simplă transpoziție verbală, ca simplă "comparație abreviată", ci ca expresie unitară, spontană și imediată (cu alte cuvinte, fără nici un "ca" intermediar) a unei vizuuni, a unei intuiții poetice, care poate implica o identificare momentană de obiecte distincte (*cabeza – mate*), sau o hiperbolizare a unui aspect particular al obiectului (ca în cazul lui *medved*, "cel care mănâncă miere", pentru a designa *ursul*, în limbile slave) și chiar o identificare între contrarii, logic "absurdă", dar cu semnificație și efect ironice evidente, în situații determinate, ca în cazul *negro – rubio*, sau al unui *gordo* numit *flaco*, al unui *viejo* numit *mocito*. [COŞERIU 1952/1977, p. 81-82]

Chiar fără a mai lua în considerare cazurile în care designările metaforice duc și la aparente "coliziuni" sintactice (*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum*¹), devine evident următorul fapt: ceea ce pentru Husserl și fenomenologie ar fi reprezentat un adevărat coșmar – caracterul metaforic al multor acte spontane de designare – e, din punctul de vedere al integralismului, un mecanism normal de funcționare a limbajului, *fără ca aceasta să îl transforme într-un obstacol al cogniției*. Tot ce trebuie să facem este să sesizăm corect diferența între o cunoaștere de prim nivel, cea specifică planului universal al limbajului natural, și una "logică" sau "apofantica" specifică științelor. Care dintre cele două este *cunoașterea originară* prezentă și în fenomenologie, și în integralism? Cititorul bănuiește deja răspunsul ce, într-o teză ca aceasta, trebuie dat întrebării: cum voi încerca să arăt în două capitole din **Secțiunea a III-a**², *logicismul* lui Husserl s-a vădit a fi, în cea mai mare parte a vieții și operei sale, ultima prejudecată supraviețuind voinței fenomenologice de a lua totul, realmente, de la capăt și de a merge "la lucrurile (fenomenale) însesi".

¹ Pentru comentariul integralist al acestor două celebre versuri ale lui Goethe, v. COŞERIU 1988/1992, p. 143.

² **Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului și Semiotica și cotitura transcendentală. Logică și limbaj la Coșeriu.**

2.3. Primă strălucire (*Ideen, I*)

Prin însuși sensul ei, această contingentă – care se va numi, atunci, facticitate [*Tatsächlichkeit*] își are limită: ea are un corelat de care se leagă, *necessitatea*; dar această necesitate nu denumește simpla permanență [*Bestand*] de fapt a unei reguli valabile de coordonare între realități spațio-temporale; ea prezintă toate caracterele *necesității eidetice* și deci se raportează la *generalitatea eidetică*. Atunci când spuneam: fiecare fapt, "în virtutea propriei sale esențe", ar putea fi altul, exprimam deja ideea că, *prin sensul său, tot ceea ce e contingent implică tocmai posesia unui Eidos ce e important de sesizat în puritatea lui, și care la rândul lui se subordonează unor adevăruri esențiale cu diferite grade de generalitate*. Un obiect individual nu e doar ceva individual, un "acesta de aici" [*ein Dies da*], ceva unic; datorită faptului că el are "în el însuși" cutare sau cutare constituție, el își are *specificitatea* [*Eigenart*], fascicoul său permanent de predicate *esențiale* care îi survin necesar..." [HUSSERL 1913/1950, p. 17]

... putem spune realmente, dacă ne plac paradoxurile și cu condiția să înțelegem bine sensul ambiguu, respectând strictul adevăr: *fictiunea constituie elementul vital al fenomenologiei, ca și al tuturor științelor eidetice*; fictiunea e sursa de la care se alimentează cunoașterea "adevărurilor eterne". [HUSSERL 1913/1950, p. 227]

Rezultă din toate aceste considerații că toate actele în general – inclusiv actele afective și volitive – sunt acte 'obiectivante' [*Objektiverende*], care "constituie" în mod original obiecte [*Gegenstände*]; ele sunt sursa necesară a unor regiuni de ființă diferențiate și deci, de asemenea, a diferențelor ontologii ce se raportează la acestea. [HUSSERL 1913/1950, p. 400-401]

O alegere dificilă • Cele două fețe ale intuiției • *Phantasie* și viziune eidetică • Ontologii regionale • Intentionalitate; noeză și noemă • Regiunea-conștiință: neutralitate și poziționalitate • Singularitatea fenomenologiei • Deschideri spre integralism

2.3.0. O alegere dificilă

Marea fenomenologie husserliană e dominată, fără drept de apel, de două cărți cu o importanță covârșitoare – una situată spre începutul perioadei fenomenologice, cealaltă la încheierea acesteia; oricăr de interesante în ele însese, celelalte opere antume ale filosofului nu pot râvni (fie prin dimensiuni – cum e cazul **Filosofiei ca știință riguroasă** sau al articolului **Fenomenologie pentru Encyclopaedia Britannica**, fie datorită faptului că nu țin propriu-zis de fenomenologia transcendentală "clasică" – cazul **Filosofiei aritmeticii**, al **Cercetărilor logice** și, la celălalt capăt al vieții filosofului, al **Crizei științelor europene...**) la acest statut net privilegiat. Mai mult decât atât, diferențe destul de pronunțate în tematică, atitudine, chiar stilul de redactare (și, ce e mai important, de gândire) îl obligă pe cititor ori pe exeget ca, în mod conștient sau nu – iar, dacă da, mărturisit sau tacit – să aleagă, atunci când e vorba de a spune "unde" se găsește "adevărul" sau "marele" Husserl¹, între **Idei directoare pentru o fenomenologie și Meditații carteziene**. Nu e exclus, firește, ca de-a lungul unor perioade mai mult sau mai puțin largi ale investigațiilor sale husserliene (sau ale "pasiunii" sale științifice, în globalitatea ei neschimbată, pentru fenomenologia transcendentală), un cercetător să fie mai preocupat – sau mai convins – *ba* de una dintre aceste cărți, *ba* de cealaltă; aceasta însă nu schimbă cu nimic faptul că, *de fiecare dată* când ne scufundăm, de pildă, în lectura (eventual reluată, re-aprofundată) a **Ideilor...**, Husserl, așa cum ni-l aminteam din **Meditații...** ne pare oarecum "străin" și "rău înțeles" – și invers.

În fapt, diferența dintre cele două opere cardinale ale fenomenologiei trannscendentale "clasice" e cea firească între textele unui gânditor care, în primul – cronologic – dintre cazuri, vorbește pentru întâia oară, pe larg, despre o investigație de o noutate absolută² în câmpul filosofiei și al epistemologiei europene, iar în cel de-al doilea caz rezumă, *post factum*,

¹ Sunt conștient că aceasta va fi considerată una dintre afirmațiile cele mai îndoelnice ale prezenței lucrări. O recomand, însă, nu ca pe o axiomă indisputabilă a unei gândiri tari, ci ca pe un punct (mereu deschis) de plecare pentru o discuție, provenit din modurile de "pozitare" ale unei gândiri "slabe" – în sensul descris în VATTIMO sau ROVATTI (v., în acest sens, și ECO 1983/1998).

² "În fiecare moment avem impresia că esențialul nu se spune, fiindcă e mai degrabă vorba despre a da spiritului o nouă viziune a lumii și a conștiinței, decât de a spune despre conștiință și despre lume lucruri definitive care, tocmai, n-ar fi înțelese fără această schimbare de viziune." (RICOEUR 1913/1950, p. 13)

cele mai importante câștiguri ale unei științe filosofice deja consacrate și care a făcut, în sensul cel mai puternic al cuvântului, *școală* în Europa.

Accentul tezei de față a fost în cele din urmă așezat, cu destulă¹ hotărâre, pe **Meditațiile carteziene**, opera mai matură, mai echilibrată. Cum cititorul va vedea fără greutate, cele două capitole pe care le-am dedicat acestui volum – și care reprezintă, asumat, axa de rezistență a **Secțiunii a II-a** – sunt singurele ce, părăsind procedeul obișnuit al orientării pe concepte sau teme izolate, încearcă să surprindă arhitectura internă a *doctrinei* husserliene în *ansamblul* ei complex și stratificat. Citind **Meditațiile...**, și mai ales având a scrie despre ele, cercetătorul își stăpânește cu greu impresia de siguranță masivă și cvasi-totală; chiar atunci când există întâmpinări de ansamblu, ele nu pot fi emise decât sub rezerva² ignorării deliberate (și în fond dificile) a excepționalei *coerențe interne* a fenomenologiei.

Pentru a ne întoarce, însă, la **Ideen, I**, trebuie spus că "atmosfera" lor (cu nimic mai puțin "incitantă" decât a celeilalte cărți, ba dimpotrivă) nu are nimic din aerul calm de dincolo. Îndrăznind să folosesc o metaforă, aş spune: dacă spre sfârșitul vieții stilul³ lui Husserl va fi cel al unui explorator ce, întors din călătoriile sale⁴, își scrie cu liniște și "plin"

¹ Chiar dacă, inevitabil, *artificială* – sau, pentru a folosi un cuvânt mai exact, conștientă de procentul ineliminabil de arbitraritate/ ezitare al acestei opțiuni.

² Pentru a explicita: în cap. **Salt mortal**, voi pune în pagină criticele *obligatorii* (din punctul de vedere al integralismului ca știință "humboldtiană" a limbajului) cu care trebuie să întâmpinată doctrina husserliană privitoare la constituirea *alter-ului* și a intersubiectivității. Această doctrină se leagă, însă, inalienabil de chestiunea constituirii obiectelor intentionale; iar ea, la rându-i, de cea a intuiției eidetice etc.

³ Cum am spus-o deja (în **Justificări**), nu consider stilul un "ornament" al unei gândiri în ea însăși argumentativ-logică; dimpotrivă, văd în el coloana vertebrală (sau poate mai corect spus ar fi: vertebranță) a oricărei opere. El nu e o "haină" aruncată peste scriitură ca s-o facă să arate mai bine din cine știe ce punct exterior de vedere; din contra, e un *mod de a fi* care respiră în interiorul scrierii și o încarcă atitudinal.

⁴ Această metaforă îi aparține lui Husserl însuși: "Demersul nostru e cel al cuiva care ar face o călătorie de studii într-o parte necunoscută a lumii: el descrie cu grija ceea ce i se oferă pe drumurile, încă nebătute și nu întotdeauna cele mai scurte, pe care le străbate. [...] În același spirit ca acest călător, dorim să fim [...] martori fideli ai configurațiilor fenomenologice, iar în rest să ne păstrăm o atitudine de libertate interioară, chiar și în privința propriilor noastre descriptii." (HUSSERL 1913/1950, p. 334). Libertatea despre care vorbește filosoful la sfârșit este condiția necesară pentru ca empiriile să nu ne facă orbi la conținutul eidetic pe care ele le manifestă – cu alte cuvinte, pentru a nu transforma, dintr-o obsesie pentru "dat", fenomenologia în "știință a faptelor".

interior memorile, deocamdată ne aflăm în plină relatare "în direct" a unei căutări *vii* (care e – inevitabil, fiind vorba despre fenomenologie – mai degrabă o *facere* decât o descoperire). Această operă, la fel ca toate celealte cărți antume ale filosofului (cu excepția, deja pomenită, a **Meditațiilor carteziene**), nu va fi tratată aici în globalitatea ei. Mă voi mărgini la a evidenția/ examina, pe cât de scurt și clar posibil, câteva dintre *temele/ concepte* cruciale¹ ale primului volum – singurul publicat de autor în timpul vieții – din **Idei directoare pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică**.

2.3.1. Cele două fețe ale intuiției

Fapt și esență sunt *inseparabile* – aceasta ar fi ideea fundamentală a capitolului cu care debutează prima secțiune a cărții, ea însăși intitulată **Esențele și cunoașterea esențelor**: luate în ele însese, ființările individuale ("faptele") sunt, desigur, contingente; însă oricare dintre ele posedă câte un *Eidos* ce poate și chiar trebuie să fie sesizat în puritatea lui². *Fiecare fapt, în virtutea propriei sale esențe, ar putea fi altul*: iată o exprimare întrucâtva paradoxală, care are, tocmai de aceea, avantajul de a rămâne întipărită în memorie ca una dintre posibilele lozinci ale viitoarei fenomenologii – și am spus "viitoarei", pentru că nu am ajuns încă, în acest moment al **Ideilor directoare...**, la punerea în paranteză (*epoché* transcendentală) ce va deschide cu adevărat câmpul fenomenologic de experiență. Nu e deloc neimportant, însă, faptul că aici³ discuția despre eidetic e anteroară celei despre transcendental⁴.

¹ Firește, relevanța în raport cu integralismul lingvistic a reprezentat criteriu principal în selecția lor.

² Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 17; am ales, de altfel, respectivul fragment ca *motto* (primul din trei) al prezentului capitol.

³ Spre deosebire de modul cum vor fi expuse lucrurile în **Meditații carteziene**, de exemplu (v., *infra*, cap. *Apogeul*).

⁴ V. **Introducerea** lui Husserl: fenomenologia, ca știință a esențelor și nu a faptelor, pleacă de la *reducția eidetică*; abia "în al doilea rând", fenomenele ei fiind caracterizate ca *ireale*, sunt necesare *alte reducții, specific transcendentale* (cf. HUSSERL 1913/1950, p. 7). De asemenea, într-o **Remarcă** din finalul **Secțiunii a două** a cărții, Husserl explică: orice tentativă de a debuta naiv printr-o știință fenomenologică a faptelor înainte de a fi constituită teoria fenomenologică de ordin eidetic ar fi un non-sens; o știință fenomenologică a faptelor n-ar reprezenta decât "conversiunea fenomenologică" a

"Mesajul" implicit pe care ni-l adresează autorul trebuie, cred, înțeles după cum urmează: orice cercetare prea preocupată de datul "realmente existent", de ceea ce "se manifestă efectiv" riscă să piardă din vedere *posibilitățile* ce stau *în spatele* desfășurărilor strict empirice, *fundându-le*. Obsesia pentru faptele "nude" *hic et nunc* ne poate face să uităm tocmai contingenta inherentă acestora, ducându-ne la ipostazieri ale unor caractere întâmplătoare și orbindu-ne în relație cu cele necesare. Or – și aici intervine "pariul" poate cel mai fascinant (și cu siguranță *a-tot-întemeietor*) al lui Husserl și al fenomenologiei sale – esențele nu plutesc în vreun "cer" platonician ca niște dublete ideale¹ ale lucrurilor, ci ele sunt intuibile *odată cu*, și *în* lucrurile însese:

De exemplu, fiecare sunet posedă *în sine* și *pentru sine* o esență, și la vârf esența generală [*allgemeine*] de sunet *în general* [*überhaupt*], sau mai degrabă de acustică *în general*, dacă înțelegem prin aceasta strict momentul abstract ce se poate degaja intuitiv din sunetul individual (fie [operând] asupra unui caz izolat, fie prin comparație cu alte cazuri, cu titlul de element "comun"). De asemenea fiecare lucru material posedă propria sa specificație eidetică și, la vârf, specificația generală de "lucru material *în general*", cu o determinare temporală *în general*, o durată, o figură și materialitate *în general*. Tot ceea ce aparține esenței individului poate fi posedat, de asemenea, de către un alt individ, iar generalitățile eidetice supreme, cum sunt cele pe care tocmai le-am indicat *în* exemplele noastre, delimită noastre "regiunile" sau "categoriile de indivizi". [HUSSERL 1913/1950, p. 18]

... cuvântul "esență" a desemnat ceea ce *în ființă* cea mai intimă a unui individ se prezintă drept *Quid*-ul său [*sein Was*]. Or acest *Quid* poate întotdeauna să fie "pus ca idee". Intuiția empirică [*erfahrende*] sau intuiția individului poate fi convertită *în* viziune a esenței [*Wesens-Schauung*] (*în* ideea) – această posibilitate trebuind să fie ea însăși înțeleasă nu ca o posibilitate empirică, ci drept posibilitate *în* planul esenței. [HUSSERL 1913/1950, p. 19-20]

Viziunea esenței (ca, de altfel, și aprehensiunea unui individual) poate fi *adecvată* sau *inadecvată* – după cum reușește să-și "epuizeze" obiectul,

științelor de fapte ordinare, pe care de-abia fenomenologia eidetică o face posibilă (cf. HUSSERL 1913/1950, p. 205).

¹ Cum precizează Paul Ricoeur într-una din notele de subsol ale ediției (1.2/10, în HUSSERL 1913/1950, p. 19), chiar atunci când se va vorbi de existență *în* privința esențelor, ea va fi un caracter ce se atașează unei semnificații pure "umplute" intențional și nu va implica nici o redublare a lumii, nici un cosmos paralel al esențelor.

să ni-l dea în întregul lui sau nu¹. Exemplul cel mai puternic (și, vom vedea, deloc innocent, dat fiind că el ascunde un motiv fundamental pentru a trece la "punerea în paranteze" a lumii) de donare inadecvată îl constituie obiectele "naturii fizice":

E suficient să indicăm /.../ că deja forma spațială a lucrului fizic nu poate din principiu să fie dată decât în simple schițe [*Abschattungen*]² unilaterale; și chiar dacă facem abstracție de această inadecvare ce persistă atât cât durează fluxul continuu al intuiției și fără nici un câștig, fiecare proprietate fizică ne antrenează în infinitul [*in Unendlichkeiten*] experienței; iar diversul experienței [*Erfahrungsmannigfaltigkeit*], oricât de vast ar fi, lasă locul, pe mai departe, unor determinații noi și mai precise ale lucrului, și tot așa la nesfârșit. Oricare ar fi tipul intuiției individului, indiferent dacă este adecvată sau nu, ea poate fi convertită în vizuire a esenței; această vizuire însăși, adecvată sau neadecvată în mod corespondent, are caracterul unui act donator. [HUSSERL 1913/1950, p. 21]

Ne aflăm în fața unei idei ce va domina întreaga gândire husserliană: încrederea noastră în realitatea de ordin puternic, primar (subzistent) a lucrurilor fizice (mai degrabă decât în cea a subiectului, pe care suntem obișnuiți și o înțelege drept secundară³ și "reflectantă"⁴) și una profund naivă, nelegitimată într-o cunoaștere autentică a esențelor – câtă vreme tocmai pe acestea (lucrurile fizice) nu le putem niciodată sesiza complet. Cum vom vedea, orientarea noastră spre esențe mai degrabă decât spre indivizi reprezintă un pas necesar spre dobândirea revelației că suntem

¹ Mai importantă decât adecvarea unei intuiții (gradul ei de "completitudine") este *originaritatea ei*, pe care Husserl o definește drept capacitate de a ne da "lucrul însuși, în persoană": un lucru "mundan", de exemplu (cum ar fi orice corp ce ni se dă spațial), nu poate din principiu să fie perceptu adecvat; dar aceasta nu schimbă faptul că schițările sale ne pot da – tocmai datorită faptului că ele operează sub o vizuire a esenței – conștiința lui *originară*. În ce privește obiectele empirice care permit o donare adecvată, exemplul cel mai clasic al lui Husserl e tocmai cel, mai sus pomenit, al sunetului (cel "simțit" – *moment calitativ al noezei*, iar nu cel "percepții" – ce poartă o "încărcătură" *noematică*).

² De obicei, edițiile românești traduc acest termen husserlian, într-un mod mai fidel "literel" (germane a) metaforei utilizate de filosof, prin "adumbriri".

³ *Mens sive animus* e înțeleasă de obicei (chiar și de către spirite genial-revolutionare, cum a fost Descartes) ca o *substantia cogitans*: relația de dependență față de o "materie" fundamentală (fie ea și lipsită de extensie) presupune secundaritatea.

⁴ *Adaequatio intellectus ad rem* reprezintă, cum bine știm, pentru gândirea "naturalistă", criteriul prin excelență al adevărului.

euri *efectuante*, că lumea aşa cum o ştim se originează în activitatea noastră constituantă. Desigur, această orientare nu trebuie să se facă într-o completă ignorare a faptelor; dar trebuie să fim pe deplin conştienţi de absoluta *independenţă* a *Eidos*-urilor în raport cu indivizii contingenţi¹:

Fără nici o îndoială, intuiţia esenţei are particularitatea de a presupune la baza sa o parte importantă de intuiţie purtând asupra individului, și anume ca un individ să apară, să avem o aprehensiune [*Sichtigsein*] a lui; dar acest individ nu e nici sesizat, nici afirmat în vreun fel ca realitate; în consecinţă e cert că nu avem o intuiţie a esenţei, dacă privirea nu are libera posibilitate să se întoarcă spre un individ "corespunzător", și dacă nu putem forma, pentru a o ilustra, o (trăire de) conştiinţă ca exemplu; tot astfel, în sens invers, nu există intuiţie a unui individ fără să putem pune liber în acţiune ideaşa și, făcând aceasta, să ne dirijăm privirea asupra esenţei corespunzătoare – pe care "vederea" individului o ilustrează cu un exemplu; toate acestea nu schimbă faptul că *aceste două tipuri de intuiţie sunt în principiu diferite*; iar în propoziţii cum sunt cele pe care tocmai le-am enunţat sunt declarate doar relaţiile lor eidetice mutuale. [HUSSERL 1913/1950, p. 22]

2.3.2. *Phantasie* și viziune eidetică

Alineatul de mai sus părea a sugera că trebuie să existe, în ciuda independenţei ideilor faţă de orice fel de fapte, o relaţie biunivocă între *eidos*-uri și ilustrările lor empirice. Or, în aceste condiţii, o întrebare aparent naivă, dar cu toate acestea pe deplin validă, e următoarea: dacă posibilitatea noastră de a găsi pentru fiecare individ factual o esenţă și perfect explicabilă dat fiind că 1) mai multe fapte "cad" sub acelaşi *eidos*, iar 2) *eidos*-urile le purtăm, dacă putem spune astfel, mereu cu noi² (astfel încât fiecare vizare a unui fapt îl fixează, inherent, în esenţa sa), cum putem explica posibilitatea de a ne orienta spre esenţe, ca să spunem aşa, "după bunul plac", i.e. capacitatea noastră de a viza esenţe *independent* de prezenţa momentană a unor fapte corespondente? Cum pot, spre exemplu, să mă gândesc la *un cal* (sau la *un inorog*) atât timp cât nu am în faţă animalul respectiv? Răspunsul lui Husserl aduce în discuţie o facultate

¹ # 4 din *Idei directoare...* poartă titlul: *Viziunea esenţei și imaginația. Cunoașterea esenței este independentă de orice cunoștință purtând asupra faptelor.*

² V., în cap. *Începutul*, nota 17: *eidos*-ul e un corelat al actului intenţional de vizare.

care, sub un alt nume însă (și chiar cu un înțeles destul de diferit), a mai fost discutată în prezenta lucrare. E vorba de *imaginea*¹:

Eidos-ul, pura esență poate fi ilustrată prin exemple de caracter intuitiv luate din datele experienței, din cele ale percepției, ale amintirii etc., etc., dar, de asemenea, din simplele date ale imaginației [*Phantasie*]. Iată de ce, pentru a sesiza o esență în persoană și în mod originar, putem pleca de la intuiții empirice corespunzătoare, dar de asemenea de la intuiții fără raport cu experiența și care nu ating existența, intuiții pur fictive [*bloss einbildenden*]. [HUSSERL 1913/1950, p. 24]

Rezultă de aici, în mod esențial, că pozitarea [*Setzung*] și sesizarea esenței mai întâi prin intuiție nu implică deloc pozitarea unei existențe individuale oarecare; adevărurile pure ce privesc esențele nu conțin nici cea mai mică aserțiune [*Behauptung*] relativă la fapte; și deci, din ele însese, nu putem deriva nici cel mai firav adevăr cu privire la fapte. Tot așa cum orice gândire și orice enunț relativ la fapte solicită drept fundament experiența (în măsura în care o cere în mod necesar esența validității [*der Trifigkei*] care convine unei asemenea gândiri), gândirea ce poartă asupra esențelor pure – gândirea fără contaminare, fără amestecul faptelor cu esențele – solicită drept fundament subiacent vizuirea esenței. [HUSSERL 1913/1950, p. 24]

70 din **Ideen**, I se intitulează chiar **Rolul percepției în metoda clarificării esențelor**. **Poziția privilegiată a imaginației libere**, și insistă asupra ideii că orice încercare de a suscita intuiția esenței, de a o clarifica, de a surmonta dificultățile provocate de structura atenției mereu încurjurată de indeterminare etc.² poate fi operată pe baza unor simple prezentificări (*Vergegenwärtigungen*³) purtând asupra unor exemple individuale. Comentând această porțiune a argumentației husserliene, Paul Ricoeur observă:

Imaginația, așa cum s-a arătat în principiu în # 4 și cum a demonstrat-o concret ipoteza distrugerii lumii (# 47-49), este arma principală a acestei tactici exemplare. Cum bine știe geometrul, imaginația demultiplică într-un fel

¹ Nu am tradus termenul *Phantasie* prin "fantezie", ci am urmat modelul ediției franceze a **Ideilor directoare...**, pentru a nu da impresia, evident falsă, că Husserl s-ar referi la o *cu totul altă facultate* decât cea numită de Kant și Humboldt (*Einbildungskraft*).

² Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 222-223.

³ Privitor la diferențele între prezentări, prezentificări (non-neutralizate), imagini și semne, v., *infra*, **Logica formală și cotitura transcendentală; logică și limbaj la Coșeriu**.

funcția exemplului și revelează prin liberele sale variații adevărata rezistență a esenței și non-contingența ei. [în HUSSERL 1913/1950, p. 223, nota 1/129]¹

Într-adevăr, la fel ca în cazul discuției despre statutul fenomenologiei ca știință eidetică descriptivă, Husserl întreprinde o comparație cu modurile de a opera ale omului de știință preocupat de geometrie: acesta recurge în măsură incomparabil mai mare la *imagineație* decât la *percepție* atunci când ia în considerare o figură sau un model:

...pe planul imagineației el are incomparabila libertate de a putea să schimbe în mod arbitrar forma figurilor sale fictive, să parcurgă toate configurațiile posibile în voia modificărilor neîncetate pe care el le impune, pe scurt să faurească o infinitate de noi figuri; și această libertate îi dă mai mult ca orice accesul la câmpul imens al posibilităților eidetice, ca și la cunoștințele eidetice care le furnizează acestora un orizont infinit. [HUSSERL 1913/1950, p. 225]

Fenomenologul care lucrează cu trăiri ce au suferit reducția fenomenologică și cu corelatele ce le aparțin prin esență, nu se află într-o situație esențialmente diferită. În plan fenomenologic configurațiile eidetice sunt și ele în număr infinit. Nici el nu poate face decât un uz limitat de resursele oferite de donațiile originare. [...] În orice caz, și aici libertatea în investigarea esențelor solicită în mod necesar să operăm pe planul imagineației. [HUSSERL 1913/1950, p. 226]

Nu trebuie, aşadar, să fim surprinși atunci când, admitând, ce-i drept, caracterul paradoxal al spuselor sale și atrăgând atenția asupra sensului ambiguu pe care îl are aici termenul folosit, Husserl susține că *fictiunea* este un *element vital* al fenomenologiei, și *sursa adevărurilor eterne*². Evident, filosoful e conștient atât de caracterul "scandalos" al unei atari afirmații, cât și de faptul că, într-un fel, nu a găsit chiar cuvântul potrivit spre a defini această stranie zonă – pe care un lingvist integralist n-ar avea mari dificultăți în a o denumi a *semnificativității creatoare* și a o recunoaște drept anterioară distincției înseși între adevăr și falsitate (aceasta din urmă numită, în limbajul comun, și "minciună", "poveste", "fictiune"). Ne găsim, fără îndoială, în fața unui stil de gândire cu totul și cu totul remarcabil, marcă a exceptionalei calități/ onestități a acestui filosof ca "om de știință": Husserl e, dacă nu chiar rigid, obișnuit, cel

¹ "Tactică exemplară" despre care vorbește Ricoeur este cea anunțată de Husserl încă din titlul # 69: **Metodă de a sesiza esențele cu o claritate perfectă**.

² Cititorul își va aminti că am folosit fragmentul husserlian respectiv ca *motto* al prezentului capitol.

puțin, să raționeze în structuri care au, dacă se poate spune astfel, claritatea, rezistența și flexibilitatea specială a oțelului; ne-am putea aștepta ca un astfel de paradox situat undeva în centrul de greutate, sau chiar la rădăcina vie a arhitecturii globale a fenomenologiei, să-l sperie sau măcar să-l deranjeze; or e clar că tot ceea ce el provoacă e... fascinație. Acest gânditor, fără a întreprinde călătorii sau cercetări experimentale, are – fără îndoială – vocația marilor descoperitori: smerenia în fața faptelor însele, capabile să apară la un moment dat cu o claritate orbitoare, bruscând orice construct bazat pe prejudecăți, orice sistem artificial de categorii. Or, *fapt este că fenomenologia e și o revelație a rolului fondator pe care îl joacă imaginația*.

Trebuie spus, cu toate acestea, și că, în mod voit mai "cartezian" decât Kant, Husserl face, desigur, din punctul nostru de vedere, al integraliștilor (care e, reamintesc, unul *humboldtian*), un pas "înapoi", în sensul în care vorbește din nou *doar* despre *Phantasie* (și nu despre *Einbildungskraft*) și acordă acestei facultăți mai degrabă un rol metodic în clarificarea unor esențe ce, fără îndoială, nu *depind* de ea.

*Variația imaginară*¹ este, în fond, instrumentul unei tehnici de punere-în-evidență a *eidos*-urilor; ea pare a juca, *mutatis mutandis*, rolul pe care îl juca *îndoiala* la Descartes. Am văzut, însă², că dacă la marele filosof francez *la méthode du doute* trebuia dusă până la revelarea lui *je pense, donc je suis*, Husserl avea să se arate³ nemulțumit de demersul raționalist al acestuia, considerându-l incomplet și vinovat de păstrarea unor prejudecăți nechestionate. Filosoful german aşază la baza fenomenologiei nu identitatea vidă a lui "eu exist", ci *câmpul experienței transcendentale*. Acest domeniu e, desigur, în primă instanță unul al fenomenelor pure (al "fluxului de conștiință", cum ar spune psihologia intențională), deci curgere in(de)finită, heraclitiană; dar, datorită cunoașterii eidetice, el redevine ordonabil, inteligibil într-o temporalizare⁴ egologică. În

¹ Concept central al fenomenologiei, despre care vom mai discuta în cap. *Apogeul și (mai ales) în Cunoaștere originară, intuiție și reducție eidetică*.

² *Supra*, cap. *Povestea unei bucăți de ceară*.

³ Mai cu seamă în *Meditații carteziene și Krisis* – v., *infra*, *Apogeul și Husserl "dincolo de" Husserl*.

⁴ V., *infra*, cap. *Apogeul*, subcap. *Temporalitate ghidată obiectual*, sau o *anticipare a problemei eidetice*; de asemenea, cap. *Temporalitate și (iar) alteritate*. Pentru o "altă" fenomenologie.

consecință, dacă îndoiala putea duce doar la *ideea*¹ existenței "cogitante" a eului, variația imaginară e tehnica negativă ce clarifică plenitudinea concretă a experienței transcendentale.

O corelație de mare adâncime se face simțită aici, una care n-a putut face (decât în mod colateral, în câteva apariții scurte și neaprofundate) obiectul tezei de față: este vorba despre interdependență între *temporalitate* și *imaginea*. Pentru Husserl² imaginea este rezultatul modificării de neutralitate a "amintirii" în sens larg – a acelei dimensiuni *reflexive* a temporalității care "învăluie" prezentul extins (retențional-protențional)³. Cu alte cuvinte, imaginea este reflexul non-pozitant, non-tetic, al modificărilor primare ale temporalizării însăși de la *prezentare* (*Präsentation*, *Gegenwärtigung*) la *prezentificarea* primară (și tetică, *setzende Vergegenwärtigung*) ca "trecut/ viitor autentic(e)". Pe scurt: imaginea (*Phantasie*) este, pentru filosoful german, însăși dis-locarea⁴ timpului "redusă" transcendental, adusă la in-efectivitate. Or, tot ceea ce

¹ Avem aici o "axiomă primară" a unei științe *ordine geometrico* – al cărei caracter nonintuitiv îl nemulțumește, firește, pe Husserl.

² Cel puțin, pentru perioada dintre 1905 (anul prelegerilor ce aveau să fie publicate în HUSSERL 1928/1983) și 1913 (anul de apariție al **Ideen, I**).

³ Cu precizarea importantă că, pentru Husserl, amintirea nu trimite doar spre... trecut, nu e doar re-amintire, ci și co-amintire, ba chiar pro-amintire; v. și, *infra*, în cap. **Maturitatea**, părțile referitoare la **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**.

⁴ Realul empiric suprem este donarea originară în percepție, asociată prezentului pur [*lebendige Selbstgegenwart*]. Dar, cum bine știm, prezentul ne "scapă" mereu, aşadar acest real se dis-locă, devine mai întâi retenție, pentru ca apoi să se transforme în trecut; aceasta e o modificare non-neutralizantă, fiindcă îmi pot aminti un eveniment sau altul ca fiind "întâmpinate cu adevărat" (deși firește nu le pot resuscita în plenitudinea lor concretă). Așadar, această primă modificare (care, potrivit lui Husserl, poate fi orientată și spre ceea ce eram obișnuiti a numi viitorul, ca "așteptare"/ *Erwartung*) rămâne tetică: tot astfel cum rememorez fapte "reale", aștept să mi se întâmpile în continuare mai degrabă cutare lucru, decât cutare. Pentru posibilitatea fenomenologiei, e esențială însă cea de a doua modificare, cea de neutralitate. Aplicată asupra prezentului, aceasta produce o "imagină-portret" (*Bild*); aplicată asupra re-amintirii sau a pro-amintirii (așteptării), ea este *Phantasie*. Prima reține (neutralizant) donația originară (perceptivă) "însăși" – dar putem spune că, făcând aceasta, se încarcă de întreaga contingență a acesteia; cealaltă desfășoară (neutralizat, în regimul lui "ca și cum") modificările temporale ale obiectului vizat și, ca joc liber (limitat totuși de *eidos*-urile supratemporale) poate fi folosită tocmai spre a elimina caracterele contingente. [Pentru precizări suplimentare privind prezentarea și modificările ei, v. și cap. **Logica formală și cotitura transcendentală. Logica și limbaj la Coșeriu**.]

este temporal este încărcat de *contingențe*, tot astfel cum tot ceea ce e individuație empirică apare, cum am arătat deja, în *adumbriri*: ceea ce face imaginația este tocmai să pună în mișcare – și în cele din urmă să *desprindă*¹ – aceste elemente non-necesare, *eliberând*, astfel, esențele.

2.3.3. Ontologii regionale

Orice știință teoretică asigură coerența unui ansamblu închis în mod ideal legându-l de un domeniu de cunoaștere care la rândul lui e determinat de un gen superior. Nu obținem o unitate radicală decât urcând la genul absolut suprem, deci la regiunea considerată și la componentele regionale care intră în gen, cu alte cuvinte la genurile supreme ce se unesc în genul regional și eventual se fundează mutual unele în celelalte. /.../ Fiecarei regiuni îi corespunde o ontologie regională, cu o serie de științe regionale autonome și închise care se bazează [reponzent] eventual unele pe celelalte și corespund în mod precis genurilor supreme ce-și găsesc unitatea în regiune. Genurilor subordonate le corespund simple discipline, sau ceea ce numim teorii: de ex. genului secțiune conică, disciplina secțiunilor conice. Această disciplină nu are, din punct de vedere conceptual, nici o autonomie reală, în măsura în care pentru a articula cunoștințele sale și pentru a le funda ea va trebui să recurgă, prin natura ei, la ansamblul fundamental de cunoștințe eidetice ce-și găsesc unitatea în genul suprem. [HUSSERL 1913/1950, p. 229-230]

Relația eidetică ce raportează toate genurile abstracte la genurile concrete și finalmente la genurile regionale conferă tuturor disciplinelor abstracte și științelor integrale o relație eidetică cu disciplinele concrete, care sunt disciplinele regionale. [HUSSERL 1913/1950, p. 230]

În *Ideen, I*, introducerea în discuție a noțiunilor fundamentale ale fenomenologiei e precedată de o dublă argumentație de ordin *logic* și *epistemologic*: înainte de a putea trece la *reducția transcendentală* (de a opera "modificarea de neutralitate" asupra obiectelor regiunii-conștiință²), filosoful are de explicitat specificitatea "științei" fenomenologice în raport cu cerințele – formale și materiale – ale

¹ Prea neștiințifică spre a apărea în *textul* unei lucrări cum e cea de față dar mai "plauzibilă" în subsolul ei, imaginea metaforică a unei *mașini de treierat* e totuși cea mai potrivită spre a ilustra rolul *Phantasie*-ei la Husserl. De asemenea, descrierea acestui dispozitiv de neutralizare a timpului pune cum nu se poate mai clar în evidență corelația esențială între reducțiile *transcendentală* și *eidetică*.

² V. și, *infra*, cap. **Logica formală și cotitura transcendentală. Logică și limbaj la Coșeriu.**

oricărei *științificități* în general; această teorie preliminară¹ se fundează pe ideea *ontologiilor regionale*. Tot aşa cum la Kant "concepțele fără intuiții erau vide", pentru Husserl, deși o logică și categorii pur formale "plutesc", dacă se poate folosi o atare metaforă, deasupra diferențelor genuri materiale și exercită asupra lor o legislație regulativă, doar ceea ce este efectiv dat imanent (material²) *ego*-ului poate reprezenta un *obiect* și trimite la un *eidos*, ambele *reale, veritabile*:

Pe de o parte găsim esențele *materiale*; ele sunt, într-un oarecare sens, *esențele "autentice"*. De cealaltă parte avem ceva tot de [o] natură eidetică, și cu toate acestea funcțiar diferită, anume o pură formă eidetică, o esență, desigur, dar complet "vidă", o esență ce convine în modul unei forme vide tuturor esențelor posibile, care, grație universalității ei formale, ține sub dependență sa universalele materiale până la gradele lor cele mai înalte și le prescrie acestora legi în virtutea adevărurilor fundamentale pe care ea le implică. Ceea ce numim "regiune formală" nu este ceva care e coordonat regiunilor materiale (regiunilor pur și simplu), *nu e propriu-zis o regiune, ci forma vidă de regiune în general*; toate regiunile, ca și particularizările eidetice de ordin material [sachaltigen] pe care ele le cuprind nu sunt alături de ea, ci sub ea (totuși într-un sens pur formal). Or această subordonare a materialului față de formal se declară în faptul că ontologia formală conține în sine totodată formele tuturor ontologiilor posibile (înțelegând prin aceasta ale tuturor ontologiilor "autentice", "materiale") și că ea prescrie ontologiilor materiale o legislație formală comună... [HUSSERL 1913/1950, p. 39-40]

¹ Teorie pe care fenomenologia o "folosește" (spre a-și defini condițiile de posibilitate în cîmpul celorlalte științe ca fapte ale culturii), apoi o "aruncă" (autorevelându-se a fi ea însăși condiția preliminară de posibilitate pentru toate celelalte științe "riguroase" – înțelese de această dată nu în legitimarea lor istorică, ci în sarcina lor esențială, care le fundează în mod absolut și le conectează la "eternitate").

² Cuvintele "efectiv", "material" nu înseamnă, firește, aici: aparent ca *res extensa*, ca lucru dotat cu "greutate", culoare, palpabil etc.; donația originară nu trebuie confundată cu *percepția*, care e doar un tip de originaritate, cel corespondent regiunii-lucru. Această regiune e, ce-i drept – cum vom vedea – privilegiată, ea reprezintă punctul de plecare al întregii investigații regionale, modelul primar al regiunii materiale. Dar ea nu este singura, și dependențele între esențe ei specifice nu sunt valabile în cazul altor regiuni. Dacă "obiectele" naturale își bazează gradul de autenticitate pe percepția evidentă, nu la fel se întâmplă, spre exemplu, cu *esențele* luate ca obiecte, sau, la nivele superioare de constituire, cu obiectele *axiologice, culturale* etc.

Așadar, legislația prescrisă de "ontologia formală" e *una*, de tip *analitic*, pe când cele ale ontologilor materiale¹ sunt *mai multe* (tot atâtea câte genuri [*Gattungen*] supreme și regiuni sunt), și de tip *sintetic*². Mai multe ansambluri diferite de legi sintetice *a priori* – iată un salt foarte serios în raport cu originea vizibil *kantiană* a acestor considerații ale lui Husserl. Dacă ținem seama și de faptul că *epoché* transcendentală va ajunge să pună în evidență o regiune *materială* "mai originară" chiar decât domeniul logicii pur formale³, putem aprecia importanța notabilă pe care și aici, ca peste tot în opera husserliană, o are caracterul autentic, *intuitiv* al datelor de conștiință:

Fiecarei regiuni și fiecarei categorii de obiecte presupuse îi corespunde din punct de vedere fenomenologic nu doar un tip fundamental de sens sau de propoziții, ci și un tip fundamental de [trăire de] conștiință donatoare originară; acesteia i se atașează un tip fundamental de evidență originară care prin esență e motivat de o donație originară răspunzând acestui tip fundamental. [HUSSERL 1913/1950, p. 467]

Fiecare categorie de obiect (sau fiecare regiune și fiecare categorie în sensul nostru mai restrâns, în sens puternic) este o esență generală care cere din principiu să fie ridicată la rangul de donare adecvată. [HUSSERL 1913/1950, p. 478-479]

Așa cum am spus, problematica regiunilor la Husserl își face apariția, inițial, "propedeutic", spre a explicita demersul însuși prin care ia ființă fenomenologia drept o reducție la trăirile *conștiinței* (înțelese *hyletic*, dar mai ales – vom vedea de îndată – *noetico-noematic*). Nu trebuie, însă, scăpat din vedere că regiunile nu apar la Husserl doar spre a fi anihilate

¹ Aceste legislații operează, ca să folosim o celebră distincție kantiană, nu (doar) *regulativ* – cum se întâmplă cu cea a ontologiei formale, ci *determinativ*.

² "... diferitele tipuri de dependențe, cu alte cuvinte manierele diferite în care un tot completează o parte, nu sunt conținute în legea generală de dependență, care e o lege formală; trebuie atunci ca tipul de dependență (de exemplu între culoare și extensie) să fie guvernat de către genul suprem al sferei materiale considerate, care spune *a priori* cum se adaugă un moment altui moment: e vorba tocmai de legi sintetice *a priori*. În acest sens, extensiunea nu e analitică fundată în noțiunea de culoare" [cit. din *Logische Untersuchungen*, n.m., C.V.] Vedem în ce măsură demersul lui Husserl diferă de cel al lui Kant. Distincția dintre ontologia formală și ontologile materiale o comandă pe cea dintre analitic și sintetic." (nota 1/22, în HUSSERL 1913/1950, p. 40-41)

³ E vorba, desigur, despre *regiunea-conștiință*. V., *infra*, cap. **Logica formală și cotitura transcendentală. Logică și limbaj la Coseriu**.

prin *epoché*; ele constituie un concept de mare importanță mai cu seamă pentru "celălalt" versant al teoriei fenomenologice, cel constitutiv¹. Orice *rațiune tetică*² va trebui să gândească regional, luând ca punct de plecare regiunea-model a "lucrului în general", fără însă a uita că, în ultimă instanță, e cu desăvârșire interzis să ignorăm (sau să ne imaginăm că se poate încălca) *specificitatea* fiecărei regiuni în parte:

Se vede cu ușurință că tot ceea ce s-a spus aici, prin intermediul exemplelor, despre constituirea *lucrului* material – și considerând această constituire în sistemul diversului experienței *anterioare* oricărei "gândiri" – trebuie să poată fi aplicat la toate *regiunile de obiecte*, în ce privește problema și metoda. [HUSSERL 1913/1950, p. 510]

În cele din urmă la baza tuturor celorlalor realități se găsește /.../ realitatea materială, și astfel *fenomenologia naturii materiale* ocupă indubitatibil o poziție privilegiată. Dar dacă privim fără prejudecăți unitățile fundate și dacă le aducem prin fenomenologie la sursele lor, acestea sunt tocmai fundate și *de un tip nou*: elementul nou care se constituie cu ele nu poate niciodată, cum ne învăță intuiția esențelor, să se reducă la simple sume de alte realități naturale. *Astfel fiecare tip special de realitate de acest gen introduce în fapt [odată] cu sine propria lui fenomenologie constitutivă*, și prin aceasta chiar *o nouă doctrină concretă a rațiunii*. [HUSSERL 1913/1950, p. 511]

Cu alte cuvinte, într-un fel trebuie gândit (mai exact: *raționalat*) asupra obiectelor-"lucruri" și în alt(e) fel(uri) despre obiectele-"subiecte psihice", obiectele-valori sau "obiectele-practice" (printre acestea Husserl enumera instituțiile – Biserica, Statul etc.³): fiecare dintre aceste tipuri se supune unei alte *ontologii materiale*; iar ierarhia de ordine constitutivă a regiunilor (faptul că începem de fiecare dată de la relația *ego-lucru* material, trecem apoi la relația *ego*-alt subiect, apoi la nivelele constituite în intersubiectivitate etc.⁴) nu presupune validarea completă a obiectelor uneia dintre ele în baza celor din regiunea inferioară.

¹ În **Ideen**, I, această discuție intervene mai ales în # 149-152, capitolul al treilea, **Gradele de generalitate în problematica rațiunii teoretice**, al **Secțiunii a patra, Rațiune și realitate**.

² În **Meditații carteziene**, discuția despre regiuni va fi rezervată exclusiv "aripi" constitutive, și corelată cu "adevărul" și "rațiunea" – v., *infra*, cap. **Apogeul**.

³ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 511.

⁴ Privitor la această ordine/ ierarhie, v., *infra*, cap. **Apogeul** și **"Salt mortal"**.

2.3.4. Intenționalitate; noeză și noemă

E clar că toate aceste enunțuri descriptive, deși pot reda același sunet ca și enunțurile privind realitatea, au suportat o modificare radicală de sens; tot astfel lucrul descris, cu toate că se "dă" ca "exact același", e radical schimbat în virtutea, ca să spunem așa, a unei schimbări de semn care îl inversează. În percepția redusă (în trăitul fenomenologic pur) descoperim, ca aparținând indisolubil esenței sale, lucrul percepțut ca atare ce solicită să fie exprimat ca "lucru material", "plantă", "arbore", "în floare" etc. Ghilimelele sunt în chip evident semnificative, ele exprimă această schimbare de sens, modificarea radicală de semnificație pe care cuvântul a suferit-o în paralel. Arborele pur și simplu [*schlechthin*], lucrul din natură, nu se identifică deloc cu această percepție a arborelui-ca-atare care, ca sens al percepției, îi aparține acesteia și e inseparabil de ea. Arborele pur și simplu poate să ardă, să se reducă la elementele sale chimice etc. Dar sensul – sensul *acestei* percepții, care aparținе necesar esenței ei – nu poate să ardă, nu are elemente chimice, nu are forță, nici proprietăți naturale (reale). [HUSSERL 1913/1950, 308-309]

Avem, în alineatul precedent, o descriere a efectelor *epoché* transcendentale – care, dat fiind că presupune trecerea la conștiința pură, cu corelația între datele pur hyletice, intenționalitate și *sensul* obiectual al acesteia¹, este și reducție eidetică. Exemplul (pe care Husserl îl va recunoaște, mai bine de 30 de ani mai târziu, în **Krisis**, drept şocant²) al arborelui "el-însuși-în persoană" care poate arde ca lucru natural (ba chiar, înțelegem, și ca individ *empiric* al lumii reduse³), dar nu și ca *eidos* obiectual al percepției ne obligă din nou – dacă mai era nevoie – să observăm corelația absolut de nedesfăcut între cele două mari reducții ale fenomenologiei.

¹ Privitor la opoziția dintre *date pur hyletice, materiale* (sau mai simplu spus *materie [Stoff]*) și *noeze* ca purtătoare de intenționalitate, v. HUSSERL 1913/1950, p. 291.

² Drept pentru care filosoful revine și explică: a enunță faptul de a arde despre arborele percepțut "ca atare" înseamnă a afirma despre ceea ce e o compozantă a unei pure percepții, despre ceea ce nu poate fi gândit decât ca moment al esențialității proprii a unui subiect egologic că se comportă așa cum se comportă un obiect din lemn. – cf. HUSSERL 1936/1976, p. 272

³ Empiricul este temporal. Percepția ca atare poate să dispară ca percepție, să iasă din actualitate, devenind spre exemplu amintire; dar *sensul* ei va rămâne cel de *percepție a unui arbore*.

Posterior asumării atitudinii transcendentale, ceea ce înainte (adică: în "atitudinea naturală") era trăire-de-conștiință-orientată-obiectual capătă denumirea de *noeză*, iar ceea ce era lucru vizat devine *noemă*¹. Ultimele două capitole² ale **Secțiunii a treia (Metode și probleme ale fenomenologiei pure)** din **Ideen, I** sunt dedicate acestui cuplu conceptual de maximă importanță pentru fenomenologie. În fapt, chestiunea corelației noetico-noematice este *coextensivă cu însăși doctrina/ metoda* husserliană. *Totul*, în fenomenologie, este desfășurare în strânsă interdependentă a noezelor și noemelor – cele două clase trebuind să rămână, cu toate acestea, clar distințe. Astfel, dacă momentele noetice (ca și cele hyletice, de altfel) sunt momente reale ale trăirii, cele noematice sunt non-reale³; dacă noezele prezintă întotdeauna un *divers hyletic*, de cealaltă parte avem o unitate *noematică*⁴. În fine, cuplul funcționează atât în dimensiunea primară a *donării* fenomenologice evidente, cât și în multitudinea/ complexitatea straturilor *constitutive* – cu precizarea că aici legile de corelare între trăirile și obiectele intenționale sunt guvernate de ontologia *regiunii* materiale respective.

2.3.5. Regiunea-conștiință: neutralitate și pozitionalitate

Chestiunea relației dintre conștiința *tetică* (sau *pozitantă*: cea care "pune" obiectele vizate ca existente într-un mediu supra-subiectiv⁵) și cea neutră (care operează cu obiecte pur intenționale, abținându-se de la a afirma în vreun fel valabilitatea lor dincolo de activitatea subiectului) este, în **Ideen, I** – cum va fi, de altfel (mai cu seamă datorită dificultăților uriașe ridicate de *alteritate*) în toată fenomenologia husserliană – extrem

¹ Nu este însă vorba doar de o modificare terminologică – v., *infra*, cap. **Apogeu**, subcap. **Structurile universale ale câmpului de experiență transcendental**.

² Cap. 3, **Noeză și noemă** (#87-96) și 4, **Problematica structurilor noetico-noematice** (#97-127).

³ Cf. HUSSERL 1913/1950, # 97.

⁴ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 343; ceva mai departe, Husserl va observa că există, desigur, și un divers noematic – în interiorul căruia atenția și reflexia se pot muta de la un obiect la altul. Aceasta nu schimbă, însă, faptul că multitudinea trăirilor noetice, mereu fluctuante, e adusă la o ordine sintetică doar de sensul noematic.

⁵ Folosesc această sintagmă spre a denumi un ambient ce excede *ego*-ul izolat și lumea sa "a propriului" – fie în sensul unei credințe prefenomenologice în obiectivitatea nefundată subiectiv, fie în cel (desigur, net preferabil), posterior reducției, al pro-punerii de obiecte intersubiectiv validabile.

de complicată. Pe de o parte, pozitarea obiectelor e un reflex primar, irepresibil, al oricărei conștiințe; pe de alta, pentru a înțelege mai profund conștiința în general drept un *strat de posibilități* mai degrabă decât un simplu agregat de actualități (contingente), e necesar să ne abatem în mod voit privirea de la lucrurile pozitate ca atare înspre o activitate desfășurată în regimul lui "ca și cum" – sau, cum spune Husserl, înspre o *conștiință neutralizată*. Despre modul intern al constituirii acestor două tipuri paralele de conștiință – până la nivelurile cele mai înalte, cele "raționale" – voi discuta mai amănunțit într-un capitol din **Secțiunea a III-a**, dedicat *logiciei* la Husserl și Coșeriu. Deocamdată, însă, e necesar să analizăm împreună jocul extrem de subtil, marcat de numeroase treceri de la unul la celălalt, al acestor două universuri noetico-noematice.

În atitudinea naturală, eul greșește nu propriu-zis prin faptul că pozitează, ci fiindcă, pozitând *naiv, obiectivist*, percep lucrurile pe care le consideră "adevărate", "valabile" drept date *în și ca ele însele*; el scapă, astfel, totalmente din vedere tocmai rolul pe care el, ca *ego*, îl joacă. Acest tip de conștiință este cel care, propriu-zis, reclamă – din punct de vedere fenomenologic – o *neutralizare* capabilă 1) să transforme obiectele anterior considerate drept "reale" în obiecte "doar" intentionale și, *chiar prin aceasta*, 2) să elibereze vizările de "apăsarea", dacă se poate spune astfel, a naivului caracter-de-realitate-naturală, înspre caracterul de posibilitate eidologică pe care ele îl poartă, dar care conștiinței ce se înțelege pe sine naturalist îi rămâne ascuns.

Toate operațiile "noii" conștiințe, în primul rând cele originare, elementare, nu mai poartă acum (după *epoché* sau după "modificarea de neutralitate") asupra unui univers în sens *forte* exterior și anterior subiectului, ci asupra unui univers corelativ acestuia. Firește, însă, că acest tip eminentamente *solipsist* de validare e radical insuficient pentru a (re)constitui o cunoaștere rațională. Prin urmare, e necesară reluarea, în fenomenologia constituirii, a tematicii tetice; aceasta se face prin multiple procedee – spre a nu da decât cel mai edificator exemplu, prin transformarea convingerilor psihologice legate de pozitivitățile naturaliste în caractere *noetice* de credință (sau, spre a folosi cuvântul husserlian, în *modalități doxice*) cărora le corespund, în sfera *noemei*, caractere de ființă¹. La rândul lor, modalitățile doxice trebuie să poată fi oricând neutralizate ("puse în paranteză" sau "scoase din joc") – spre a permite

¹ V. HUSSERL 1913/1950, # 103, # 105.

constituirea, pentru întreg *ansamblul conștiinței*, până la nivelurile cele mai înalte și complexe ale *rațiunii*, a unei variante paralele *non-tetice*¹.

Tot domeniul regiunii-conștiință poate fi astfel supus modificării de neutralitate, devenind ceea ce mai târziu (în cea de-a doua, respectiv cea de-a cincea dintre **Meditațiile carteziene**) va apărea sub denumirile "câmp de experiență transcendental" și "sfere transcendentală de existență"². Cu toate acestea, problema *de fond* cea mai redutabilă a conștiinței tetice, problema constituirii *alter-ego*-ului și abia apoi a validării *intersubiective* a obiectității, nu e pusă "frontal" nicăieri în **Ideile directoare...** din 1913 și va trebui să aștepte până spre sfârșitul vieții filosofului pentru a fi atacată principal și detaliat³.

2.3.6. Singularitatea fenomenologiei

Nu ne poate fi greu, după ce am "luat cunoștință" de argumentația husserliană din **Filosofia ca știință riguroasă și Idei directoare pentru o fenomenologie**, să evaluăm *importanța* pe care – cel puțin potrivit deschizătorului lui de drum – acest cu totul nou domeniu de cercetare, ce reclamă metode și duce la consecințe și ele de o noutate absolută, și-o revindică.

"Izvorul" fenomenologiei ca știință filosofică riguroasă este o *cunoaștere originară*: fenomenologia nu e altceva decât cunoașterea reflexivă de sine⁴ a *ego*-ului a-tot-"*efectuant*" și a operațiunilor sale. Regiunea-conștiință nu este o regiune oarecare printre celealte: ea este *proto-regiunea* care, odată redusă transcendental și purificată eidetic, se va afirma drept *sursă* constitutivă a tuturor celoralte. Odată cu

¹ "Orice *cogito* își posedă contra-partida care îi corespunde exact, în aşa fel încât noema sa are în *cogito*-ul paralel contra-noema exact corespondentă. // Raportul între 'actele' paralele e că unul din ele e un act 'real', *cogito*-ul un *cogito* 'real' care pozitează efectiv, în vreme ce celălalt e o 'umbră' de act, un *cogito* impropriu, care nu pozitează 'realmente'!" – HUSSERL 1913/1950, p. 368. V. și, *infra*, cap. **Logica formală și cotitura transcendentală. Logică și limbaj la Coșeriu**, subcap. **Formal, apofantic, rațional**.

² Cf. HUSSERL 1931/1994; privitor la relația dintre cele două, v., *infra*, cap. **"Salt mortal"**, subcap. **Intersubiectivitate monadologică**.

³ În **Meditația a cincea carteziană**. V., *infra*, cap. **"Salt mortal"**.

⁴ Tautologie solicitată, aici, de însăși desfășurarea argumentației husserliene din **Ideen**, I – v. definirea și numerosele reveniri asupra ideii de *reflexie*, în HUSSERL 1931/1994, # 38, # 45, # 70, # 77-78, # 101, # 108.

fenomenologia, omul (savantul, filosoful) se desparte de cunoașterea naiv-obiectivistă și se revelează să fie drept *cel care face lumea să fie* exact așa cum ea este. Cunoașterea originară nu e nimic altceva decât *intuiția eidetică* în domniația ei asupra celei empirice: această intuire a esențelor e cea care ne permite să stăpânim și să desfășurăm procedurile prin care tot ceea ce ne apare este adus în ființă în cadrul constituiri noetico-noematice.

În consecință, fenomenologia nu este, nici ea, o metodă sau o teorie științifică în rând cu celelalte: ea este *știința primară a spiritului* prin excelentă; doar ea poate asigura o fundare absolută, în absența căreia nici un alt mod de cunoaștere nu-și mai poate aroga pretenții la științificitate. Existența fenomenologiei face, astfel, necesară o radicală revizuire a filosofiei și epistemologiei totodată: prima se va putea, în sfârșit, desprinde atât de naturalismul naiv, cât și de rătăcirile istorice ale transcendentalismului dualist¹; cealaltă se va putea dezvolta ca investigație a regiunilor ontologice în specificitatea, dar și interdependența lor.

2.3.7. Deschideri spre integralism

Principiului faptului individual în primul său sens (sau aspect) și, deci, ideii de a construi generalitatea faptelor prin abstractizare și generalizare, i se opune principiul *universalității individului*. Acesta este unul dintre principiile fundamentale ale fenomenologiei lui Husserl, în viziunea căreia nici un "individ" nu este numai și exclusiv individ, ci conține în sine și manifestă propria sa universalitate. Masa la care scriu nu este numai "lucrul de acolo" neidentificabil – și nu este nici măcar "această masă", dacă n-o recunosc ca masă – ci este și "masă în general". Un individ (= fapt individual) nu este doar acest individ cu totul particular și irepetabil, ci este de asemenea un mod general de a fi. Iar acest mod general de a fi – universalitatea unui fapt – nu se construiește prin abstractizare și generalizare, dar fiind că aceste operații implică deja o intuiție *prealabilă* a universalului. Astfel, nu putem stabili ce este o tragedie examinând mai multe tragedii și abstragând trăsăturile lor comune, deoarece, pentru a delimita domeniul nostru de observație, trebuie

¹ Dacă, așa cum am văzut, confruntarea gânditorului german cu naturalismul și filosofia de *Weltanschauung* a fost declanșată în **Philosophie als Strenge Wissenschaft**, teoretizarea de către Husserl a necesarei desprinderi critice în raport cu tradiția transcendentalistă (ce s-a afirmat în filosofia occidentală începând cu Descartes și continuând cu empirismul, Kant și idealismul german) nu se va petrece, propriu-zis, decât în **Krisis**. Nu începe, însă, nici o îndoială că toate "condițiile de posibilitate" ale acestei din urmă critici fuseseră deja îndeplinite în 1913.

într-un fel să știm deja ce este o tragedie; în caz contrar, de ce nu examinăm, de exemplu, și case, arbori, scaune etc., nu doar tragedii? Cum știm care din obiectele examineate sunt tragedii, înainte de a le examina pentru a abstrage trăsăturile lor comune? Faptul de a recunoaște ceva drept ceva, adică de a spune, chiar tacit, *x* este *a* (bunăoară, "aceasta este o tragedie") implică o "cunoaștere antepredicativă", o intuiție a esenței obiectului pe care "îl clasificăm". Tocmai de aceea /.../ conceptele nu se formează prin abstractizare și generalizare, ci – orice obiect fiind "acest obiect" și, în același timp, un mod de a fi, posibilitatea infinită a altor obiecte ca acesta – prin intuiția imediată a acestui mod de a fi. Nu avem nevoie de mulți elefanți pentru a ne forma conceptul de elefant: e suficient unul (chiar dacă experiența ulterioară va putea modifica sau preciza și îmbogăți conceptul nostru inițial). Mai mult, dacă ar trebui să ne formăm conceptele prin abstragerea unor trăsături comune, pur și simplu nu ni le-am putea forma, deoarece ar trebui să le avem înainte deja pentru a realiza această operație. Ceea ce se formează efectiv prin intermediul abstragerii unor trăsături comune mai multor obiecte nu este niciodată un concept, ci un obiect generic și schematic – nu conceptual "om", de exemplu, ci omul "abstract" din manualul de anatomie – care nu se referă la *ce*-ul, ci la *cum*-ul obiectelor. [COȘERIU 1973/2000, p. 36-37]

Fără îndoială, cea mai prețioasă – din punctul de vedere al lingvisticii coșeriene – dintre *ideile directoare* ale lui Husserl e preeminența accordată *intuiției eidetice*. Un întreg capitol al prezentei teze doctorale¹ va fi consacrat acestei facultăți egologice, ca și *cunoașterii originare* fundate în "exercitarea" ei. Dublarea fiecărei intuiții empirice, individuale de către o viziune a esenței reprezentă, în același timp, posibilizarea ridicării oricărui obiect/ a oricărei stări de fapt la rang universal² și deschiderea înțelegerii egologice de sine ca actant (dotat cu o fundamentală libertate³) al lumii, luate în sensul cel mai larg, în întregul ei.

Miza epistemologică a situației de către fenomenologie a originii cunoașterii nu într-un exterior preconstituit, ci în interiorul unei activități constituante e și ea imensă, din punctul de vedere al integralismului de mai târziu. Am citat, în chiar capitolul precedent, un fragment din

¹ *Infra*, cap. 3 din **Secțiunea a III-a**.

² Aceasta este, tocmai, sarcina fiecărui act de vorbire în "primul raport semiotic" coșerian – v., *infra*, cap. **Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului**.

³ Am vorbit în chiar prezentul capitol (*supra*, subcap. **Phantasie și viziune eidetică**) despre rolul pe care îl joacă *variația imaginară* în cadrul reducției eidetice. Diferența fundamentală între "un" Husserl și "un" Humboldt sau Coșeriu va fi că, pentru aceștia doi din urmă, libertatea (creativitatea) e mai puternică decât orice constrângere eidetică.

capitolul dedicat antipozitivismului în **Lecții de lingvistică generală**, unde distincția fundamentală între științele *naturii* și cele ale *culturii* era pusă în seama formei pe care trebuie, în cele două cazuri, să o ia "teoria prealabilă": dacă primele pleacă de la ipoteze "externe" falsificabile, celelalte (iar lingvistica, o știm, este știința fondatoare între acestea din urmă) pleacă de la *cunoașterea originară* a ființei umane referitoare la *ea însăși și la activitățile ei libere*. Teoria este, pentru aceste științe, ridicarea în planul unei *cogniții clare distincte adevărate*¹ a datelor intuitive pe care fiecare dintre noi le deține:

... în teorie, în forma ei explicită, este vorba, în acest caz, de a transpune pe planul reflexivității, adică al științei fundamentate și motivate rațional, ceea ce ființele umane știu deja, în mod intuitiv, bunăoară despre artă, limbaj sau știință, fiind ele însăși subiecte creațoare. [COȘERIU 1973/2000, p. 41]

Pentru integralism, *cunoașterea originară* nu va fi altceva decât palierul cultural ² al *competenței lingvistice* tripartite: competență elocuțională, idiomatică și expresivă. Comentând, în **Formă și substanță în sunetele limbajului**, ideea ³ lui Harris potrivit căreia capacitatea individului de a recunoaște un număr limitat de clase de sunete e un "fapt empiric" ce trebuie recunoscut, Coșeriu afirmă:

Acest "fapt empiric" își găsește explicația mai exactă în fenomenologie. Husserl ne învață că "un obiect individual nu e ceva doar individual, ci prezintă predicate esențiale". Și e interesant că Husserl dă tocmai exemplul sunetului, care are "în sine și pentru sine o esență, și la vârf esența universală: sunet în general, sau mai exact acustică în general – înțeleasă pur ca aspectul pe care intuiția îl poate reliefa din sunetul individual (în mod izolat sau prin intermediul unei comparații cu alte sunete, drept "ceva comun")". Acum e evident că, dacă substituim [noțiunea] *sunet* cu *sunet al limbajului*, intuiția va aprehenda esența acestuia ca atare, altfel spus funcția lui în limbaj, finalitatea lui ca element integrat al unui semn, dat fiind că finalitatea aparține, tocmai, esenței. [COȘERIU 1954/1967, p. 169-170]⁴

¹ Cf. COȘERIU 1998/1992, p. 11.

² V. COȘERIU 1998/1992, p. 81, pentru diferența între competența lingvistică psihio-fizică și cea culturală.

³ Idee surprinzătoare din partea unui "obiectivist strict" cum e lingvistul american. – cf. COȘERIU 1954/1967, p. 169.

⁴ Am citat același fragment din **Idei directoare...** (în ediția HUSSERL 1913/1950, p. 18) *supra*, în subcap. **Cele două fețe ale intuiției**.

Evident, Husserl a fost mult mai aproape de corecta înțelegere a funcționării "concrete" a cunoașterii originare relativ la planul pe care Coșeriu îl numește "universal" al limbajului – decât în ce le privește pe celealte două¹. Incapacitatea filosofului german de a înțelege pe de o parte caracterul istoric al *eidos*-urilor lingvistice (ca semnificate), și pe de altă parte radicalitatea creativă pe care o poate atinge subiectul individual – face din fenomenologia sa clasiceă o doctrină inadecvată realității limbajului la nivelurile idiomatic și textual. Evident, *aceasta nu micșorează însă cu nimic* importanța (ce poate fi caracterizată, fără ezitare, drept crucială, a) conceptului de intuiție eidetică pentru integralism.

De asemenea, insistența lui Husserl asupra conștiinței *neutralizate, non-tetice* e cum nu se poate mai prețioasă pentru o lingvistică fundată pe ideea aristoteliană a preeminenței *logos*-ului *semantikos* față de toate tipurile derivate – mai cu seamă, în contextul discuției noastre, față de utilizările *apofantice* – ale limbajului. Dublarea, la Husserl, a conștiinței pozitive, în toate actele sale, de orice nivel ar fi ele, de către o variantă *neutră* a ei însăși, deschiderea nelimitată a câmpului de experiență/ a sferei de existență transcendentale deschide posibilitatea unei științe coșeriene a limbajului ce este capabilă a investiga întregul activitatea subiective sub raportul operațiunilor sale *pur semantice*, fără a face să intervină elemente alogene, cu alte cuvinte *fără a reduce* limbajul la altceva decât el este în și prin sine însuși.

Finalmente, un concept de reală importanță care poate fi și el – dar cu mai mare prudentă – apropiat de doctrina lingvistică de mai târziu este cel de *ontologie regională*. Este revelatoriu faptul că, potrivit lui Husserl, științele nu trebuie să-și supună, *toate*, obiectele acelorași criterii de validare. Există cel puțin două "zone", în integralismul lingvistic, cu care poate fi asociată această idee a fenomenologului german. Prima ține de situarea epistemologică asumată de către lingvistica lui Coșeriu: tripartiția (de sorginte aristotelică²) a obiectelor în tipurile logico-matematice, natural și cultural duce în mod necesar la o "despărțire" a științelor; în interiorul acesteia, știința limbajului este știința

¹ Acest fenomen va fi discutat mai pe larg în finalul cap. "Salt mortal". V., de asemenea, în **Secțiunea a III-a**, cap. **Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului**.

² V., *supra*, cap **Logos semantikos**.

fundamentală a domeniului culturii¹. Cealaltă privește tipul, probabil cel mai important, de cadru din lingvistica designațională coșeriană: *universurile de discurs*. Definite în **Determinación y entorno** drept sistemele universale de semnificații cărora îi aparține un discurs (sau un enunț) și care îi determină acestuia validitatea și sensul², acestea vor fi în cele din urmă³ considerate de lingvistul român a fi în număr de patru: a) universul experienței curente; b) universul științei (și al tehnicii științific fundamentate); c) universul fanteziei (deci al artei); d) universul credinței⁴. Așa cum am spus, însă, apropierile între Husserl și Coșeriu trebuie să facă prudent, mai cu seamă în ce privește modul de partitură al "ontologiilor regionale" – evident diferit⁵ la cei doi. La fel ca în cazul – pomenit adineaori – al *conceptului* de intuiție eidetică, ceea ce trebuie subliniat este *deschiderea* pe care o face posibilă ideea însăși a unei pluralități de (sisteme de) legi sintetice *a priori*.

¹ V., *infra*, cap. **Fenomenologie, științe ale culturii, lingvistică**.

² Cf. COȘERIU 1955/1967, p. 318.

³ Cf. COȘERIU 2000/2002A, p 39.

⁴ Privitor la evoluția ideilor coșeriene legate de universurile de discurs, ca și la diferența dintre acestea și cele trei lumi sau domenii de cunoaștere (cf. COȘERIU 2000/2002A, p. 40) v. și, *infra*, cap. **Zur Logik der Zeichen/Determinacion y entorno**.

⁵ Am arătat aici că, pentru Husserl, ontologia regiunii-lucru e diferită de cea a regiunii-*subiect* psihic, de cele ale *intersubiectivității*, *culturii* etc. Pentru o comparație, e suficient să cităm o afirmație a lingvistului român: "... lingvistica și filosofia limbajului [pot/ trebuie] să stabilească tipul de obiectivitate, subiectivitate și intersubiectivitate presupus de fiecare dintre aceste universuri..." – COȘERIU 2000/2002B, p. 527 (s.m., C.V.).

2.4. Maturitatea (conștiința internă a timpului, logica formală și transcendentală, **Encyclopaedia Britannica**)

În munca sistematică a fenomenologiei, muncă ce merge de la datul intuitiv spre sfera progresiv abstractă, se rezolvă de la sine, și fără intervențiile unei dialectici argumentative, chiar fără încercări de compromisuri, vechile opozitii ale punctelor de vedere filosofice, opozitii cum ar fi cea dintre raționalism (platonism) și empirism, subiectivism și obiectivism, idealism și realism, ontologism și transcendentalism, psihologism și antipsihologism, pozitivism și metafizică, concepție despre lume teologică și cauzalistă. [HUSSERL 1927/2002, p. 111]

Celebritate • Timp stătea lungit pe timp
• (Din nou) despre (semne și) logică • În *Enciclopedie*

2.4.0. Celebritate

Criteriul – a cărui artificialitate am recunoscut-o din start – al scierilor *antume* ale lui Husserl devine, în acest capitol dedicat perioadei mature a creației sale fenomenologice, chiar înșelător: avem de-a face cu trei opere de facturi serios diferite, apărute într-un interval foarte scurt (1927-1929), și dintre care una – poate cea mai interesantă – e doar editarea târzie a câtorva (ce e drept, fascinante) prelegeri în mare parte¹ *prefenomenologice*

¹ Aceasta, dacă ținem cont de data "oficială" a apariției curentului, odată cu **Philosophie als strenge Wissenschaft**, în 1911; dacă ne gândim, însă, că imediat după

ale filosofului. Singurul lucru care leagă cu adevărat aceste trei lucrări e faptul că apariția lor consemnează *notorietatea* autorului – atât ca filosof inițiator al unui curent cu totul original de gândire, cât și ca universitar (i.e. profesor al lui Martin Heidegger și al multor altora).

Ordinea în care voi trata aceste texte o bulversează pe cea strict cronologică: vom începe cu o scurtă privire asupra volumului editat de Heidegger în 1928, **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins** – aceasta fiind proveniența propriu-zisă a textelor, din perioada 1905-1910. Ne vom ocupa apoi, tot sumar, cu **Formale und transzendentale Logik**, volum din 1929, pentru a încheia cu textul mult mai scurt, dar care propriu-zis marchează "oficial" intrarea fenomenologiei ca o știință/ filosofie aparte în câmpul cunoașterii umane – articolul **Phenomenology** din **Encyclopaedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge**, vol. XVII, 1927.

2.4.1. Timp stătea lungit pe timp

E suficient să ne reamintim anul de apariție al **Prelegerilor despre conștiința internă a timpului**, pentru a sesiza momentul realmente *istoric* în care vedea lumina tiparului ceea ce Husserl le "spuse" studenților săi cu două decenii mai devreme, încă înainte de a fi lansat oficial (editorial) fenomenologia lui transcendentală. În 1928, **Sein und Zeit** este deja de ceva vreme "pe piață", anunțând intrarea în câmpul de dezbatere filosofico-științifică deschis de către "inventatorul" fenomenologiei a unei figuri spirituale de calibru cel puțin egal. Mai mult, Martin Heidegger – căci, firește, despre el e vorba – se afirmă din start ca filosof al *temporalității* și editează, iată, foarte repede după aceea, câteva lecții ale maestrului său ce puneau în discuție *tocmai* marile modificări ale modului nostru de a înțelege timpul, aşa cum le suscita fenomenologia.

Pentru lucrarea de față, însă (lucrul acesta trebuie și el spus deschis) această remarcabilă carte husserliană constituie un alt – și poate cel mai periculos¹ – *punct de fugă*. Chestiunea timpului reprezintă, luată în ea

mijlocul primului deceniu filosoful vorbea deja despre "ideea de fenomenologie" (v. HUSSERL 1907/2002), vom începe să vedem lecțiile sale despre temporalitate cu alți ochi.

¹ Am pomenit deja chestiunea scrierilor prefenomenologice husserliene, în primul rând a **Investigațiilor logice**, care meritau, poate, să fie explorate mult mai aprofundat. La fel, **Criza științelor europene** își va face doar o scurtă apariție, în

însăși, una dintre dimensiunile *forte* (dar totodată profund *dilematice*) ale fenomenologiei privite ca întreg; mai mult, ea constituie, fără îndoială, pentru oricare cercetător în domeniu, o *ispiță* constantă și adâncă¹. În textul de față, totuși, temporalitatea ca linie separată de cercetare e pomenită rar și oarecum în trecere, într-un constant și dificil efort de a nu sucombe atracției pe care ea o exercită. Doar acolo unde am "simțit" că devine evidentă apropierea acestei dimensiuni investigaționale de altele ce erau cruciale pentru demersul în ultimă instanță lingvistic al tezei – am lăsat cele două parcursuri să comunice. Așa se va întâmpla, bunăoară, în partea referitoare la **Meditațiile carteziene**², unde timpul trebuie legat de chestiunea eidologică. De asemenea, în secțiunea a treia a lucrării, când vom vorbi (recapitulativ și analitic) despre logica formală și cotitura transcendentală (mai exact despre relația dintre prezentări, prezentificări [non-neutralizate], imagini și semne) la Husserl, *timpul* va intra inevitabil din nou în atenția noastră.

Trebuie spus, de asemenea, că această decizie (de a nu acorda *destulă* atenție problemei timpului) e mai mult decât o alegere *metodologică* a autorului acestei lucrări: și pentru Husserl, în ciuda câtorva idei după părerea mea exceptionale lansate în această direcție, chestiunea temporalității a fost doar una *de parcurs* – la fel cum se întâmplase în cazul *semnelor/ al semioticii*. În **Meditații carteziene** sau **Criza științelor europene...**, cărțile-etalon ale apogeului și sfârșitului fenomenologiei

capitolul final al acestei secțiuni. Ce a făcut Husserl *înainte*, și încotro mergea el *dincolo* de fenomenologie reprezentă, aşadar, *două* prime direcții de investigare pe care mi le-am interzis, în ciuda faptului că, evident, fiecare din ele ar fi putut constitui subiectul unei teze separate. Celelalte direcții abandonate au fost, cum cititorul va înțelege: pe de o parte dezvoltarea pe larg a chestiunii *științelor culturii* așa cum apar ele la reprezentanții "celei de-a treia căi" – în raport cu gândirea de tip raționalist sau empiristo-pragmatic – și anume la Vico, Dilthey, Cassirer, Gadamer, Heidegger II etc., pe de altă parte *Heidegger* însuși, privit în oricare din cei doi versanți ai operei/ gândirii sale. Acestea toate sunt vecinătăți imediate ale problematicii desfășurate în teză și au reprezentat tot timpul (vor reprezenta, în fapt, mereu), surse de seducție spirituală cărora e aproape imposibil să le rezisti. Dar direcția "de fugă" – în mare măsură mai divergentă decât cele pe care tocmai le-am pomenit! – cea mai constantă, una pe care am anunțat încă din start (v., *supra*, **Argument**) că nu m-am putut stăpâni să calc (foarte puțin totuși) din când în când este tocmai cea a chestiunii fenomenologice a timpului.

¹ În două sensuri: în cel al unei *profundizimi* spirituale exceptionale, dar și în cel al constituirii unui loc în care te poti, fără prea mare greutate, *pierde*.

² Chiar și acolo, însă, am recunoscut explicit caracterul "ex-cursiv" al porțiunii respective – v., *infra*, **Temporalitate ghidată eidetic...** în cap. **Apogeul**.

transcendentale, nu se va mai vorbi aproape deloc despre aceste lucruri. Or, dacă de *logica semnelor*, în ciuda faptului că tratarea ei nu face (propriu-zis) parte din *main-stream*-ul gândirii husserliene, era obligatoriu să ne interesăm (fapt pentru care i-am dedicat – parțial¹ – două capitole din ultima secțiune a tezei), *timpul* nu ne mai privea în mod destul de direct ca să-l impun, oarecum forțat, ca temă mai largă de discuție. Ce voi face, aşadar, aici, va fi să mă mărginesc a schița *locul* pe care ideile din aceste prelegeri husserliene și-l câștigă în contextul dezbaterei – una esențială pentru filosofia transcendentală în general, și nu numai – mai generale privitoare la temporalitate. Pe scurt, mă vor interesa 1) situația (afirmațiilor) filosofului nostru între Kant (și Bergson) ca antecesor(i) și Heidegger ca (eminent) succesor, și 2) o succintă expunere a poziției propriu-zise a lui Husserl.

2.4.1.1.

Kant este, fără discuție, cel care a sesizat și afirmat primul rolul *pur și simplu central* pe care trebuie să îl joace *timpul* în orice "filosofie" (sistematică și/ sau critică). Ca formă internă a intuiției sau sensibilității, el trebuie să cuprindă – *primar*, în sensul cel mai "tare" al acestui cuvânt – toată "materia" fenomenelor, atât pentru cele interne, cât și pentru cele externe. Mai simplu spus, *totul* este (mai înainte de orice) în *temp* – ca dimensiune pasivă *a priori* a subiectului.

Cum bine știm, problema temporalității e tratată (în *Critica rațiunii pure*), nu doar în *Estetica*, ci și în *Analitică transcendentală* (a *principiilor*), mai cu seamă în capitolul de *Analogii ale experienței*. E extrem de interesant să comparăm cele două formulări ale *principiului* acestor analogii:

[CRP, ediția a II-a]: Experiența nu este posibilă decât prin reprezentarea unei legături necesare a perceptiilor. [KANT 1787/1994, p. 197]

vs.

[CRP, ediția I]: Toate fenomenele sunt supuse *a priori*, în ce privește existența lor, unor reguli care determină raportul dintre ele într-un timp. [KANT 1781/1994, p.197]

¹ În fiecare dintre aceste capitole, Husserl e pus în dialog cu alții: în cap. *Trei proiecte semiotice*, cu Saussure și Peirce; în *Zur Logik der Zeichen/Determinación y entorno*, cu însuși Coșeriu.

Timpul reprezintă aşadar (mediul ce regleză) legătura necesară a (tuturor) perceptiilor. Dar, cum înțelegem de îndată, filosoful nu e interesat de temporalitatea propriu-zisă subiectivă (cea pe care, vom vedea, Husserl o numește *fenomenologică*) – ci de timpul "obiectiv":

În experiență, perceptiile nu se raportează unele la altele decât întâmplător, astfel încât nici o necesitate a legăturii lor nu rezultă, nici nu poate rezulta din perceptiile însese, fiindcă aprehensiunea nu este decât o asamblare a diversului intuiției empirice, dar în ea nu se găsește nici o reprezentare a unei legături necesare în existența fenomenelor, pe care le asamblează în spațiu și timp. Dar fiind că experiența este o cunoaștere a obiectelor prin perceptii, fiindcă, prin urmare, raportul în existență diversului nu trebuie să fie reprezentat în ea aşa cum e asamblat în timp, ci aşa cum este obiectiv în timp, fiindcă timpul însuși nu poate fi percepțut, determinarea existenței obiectelor în timp nu poate avea loc decât prin legătura lor în timp în genere, prin urmare numai cu ajutorul conceptelor care le leagă *a priori*. Fiindcă aceste concepte implică întotdeauna necesitate, experiența nu este posibilă decât cu ajutorul unei reprezentări a legăturii necesare a perceptiilor. [KANT 1787/1994, p. 197]

Kant tratează mai departe problemele *permanenței*, *succesiunii* și *simultaneității*, corelate – respectiv – cu cele trei (tipuri de) categorii ale relației: ale inerenței și subzistenței (substanță/ accident), ale cauzalității și dependenței (cauză/ efect) și ale comunității (ca influență reciprocă între activ și pasiv¹). Timpul e pus, aşadar, într-o conexiune "de nedesfăcut" cu apercepția transcendentală și cu Intelectul – acesta din urmă înțeles atât în dimensiunea strict categorială, cât mai ales în cea (care *operatoriu* ține de *imaginea productivă*²) a schematismului³. Aceasta înseamnă că temporalitatea nu e privită în dimensiunea ei propriu-zisă intuitivă⁴, constituantă, ci în cea constituită, indisolubil

¹ În acest sens, întreaga arhitectură a acestui capitol kantian se sprijină, evident, și pe distincția între judecările *categorice*, *ipotetice* și *disjunctive* – v. și KANT 1787/1994, p. 107, 113.

² V., *supra*, cap. O lume răsturnată și Ființa spiritului este act.

³ Să ne amintim: "schema unui concept pur al intelectului este ceva care nu poate fi redus la nici o imagine, ce este numai sinteza pură în conformitate cu o regulă a unității după concepte în genere, regulă care exprimă categoria, și este un produs transcendental al imaginației, care privește determinarea *simbului intern* în genere după condițiile formei lui (a *timpului*) cu privire la toate reprezentările, întrucât acestea trebuie să se înlănuie *a priori* într-un concept, conform cu unitatea apercepției." (KANT 1787/1994, p. 171-173; s.m., C. V.)

⁴ Am văzut, de altfel, în fragmentul citat: timpul *însuși* nu e perceptibil.

legată de obiectitate și formele ei necesare. Cu alte cuvinte, deși semnalează că originea *subiectivă* a tuturor fenomenelor e *donarea* lor în timp, Kant nu ajunge la o soluție care să de-obiectivizeze¹ realmente domeniul-țintă al investigației sale.

În linii mari, acesta este și reproșul pe care, într-o linie declarat non-reaționalistă, îl aduce Henri Bergson tratării kantiene a problemei temporalității. Principala eroare a lui Kant ar fi confuzia interiorității cu exterioritatea și a simultaneității spațiale cu succesiunea temporală². În filosofia critică a acestuia, timpul era "numărat prin spațiu"³; or, în fapt, temporalitatea apare ca un *continuum* real, în el însuși nesegmentabil și indisociabil de propriul lui conținut (așadar neomogen)⁴. În domeniul ei, delimitarea, *calcularea* sunt proceduri ilegitime, rezultate, propriu-zis, din aplicarea "din afară" a unei metode specifice și adecvate doar pentru extensia spațială.

¹ Husserl ar fi spus, probabil: să de-*artificializeze*, să treacă la o abordare autentic *intuitivă*. Cum vom vedea (mai ales *infra*, cap. **"Salt mortal"**), principalul reproș pe care inițiatorul fenomenologiei transcendentale îl aduce lui Kant e cel de a fi edificat o filosofie construită din concepe – lipsite, acestea din urmă, în mare parte, de o fundare cu adevărat originară.

² Cf. Horia Lazăr, în **Introducere la BERGSON**, p. 7. V., de asemenea: "În conștiință întâlnim, astfel, stări care se succed fără a se distinge unele de altele, iar în spațiu simultaneități care, fără a se succede, se disting, în sensul că una nu mai există atunci când apare alta. În afara noastră, exterioritate reciprocă fără succesiune; în interior, succesiune fără exterioritate reciprocă." (BERGSON, p. 150)

³ "Greșeala lui Kant constă în aceea că a socotit timpul ca fiind un mediu omogen. El nu pare să fi remarcat că durata reală e alcătuită din clipe așezate unele în interiorul altora, și că atunci când ia forma unui întreg omogen e din cauză că se exprimă spațial. În acest fel, însăși distincția pe care el o stabilește între spațiu și timp revine, de fapt, la a confunda timpul cu spațiu și reprezentarea simbolică a eului cu eul însuși." (BERGSON, p. 152); în același loc i se reproșează autorului **Criticilor...** faptul că, atribuind (în urma erorii mai sus sesizate) raportului de cauzalitate același sens/ rol în lumea internă ca și în cea externă, a făcut ca libertatea să devină un lucru de neînțeles, fiind nevoie să o "ridice" la nivelul noumenal.

⁴ "Ceea ce domină întreagă această teorie e distincția foarte netă dintre materia și forma cunoașterii, dintre omogen și eterogen, iar această distincție capitală nu s-ar fi făcut, desigur, niciodată dacă timpul nu ar fi fost considerat, și el, un mediu indiferent față de propriul lui conținut." (BERGSON, p. 153)

Astfel, ceea ce se întâmplă în mod constant e că realitatea interioară (unica adevărată) a timpului este substituită de o proiecție simbolică și spațială¹, ale cărei efecte asupra subiectului uman sunt catastrofale: sub "apăsarea" ei, acesta sucombă artificialității, automatismului², devenind incapabil să-și recunoască și să exercite propria libertate³.

În rezumat, *timpul* bergsonian e *calitativ*, neomogen, *nemăsurabil*, constituit ca *durată* pură.

¹ Bergson și Husserl se apropie mult unul de celălalt atunci când vine vorba de a critica limbajul și mediul simbolic în care se desfășoară viața (socială, comunitară) a omului: "În locul unei vieți interioare ale cărei faze succesive, fiecare unică în felul ei, sunt incomensurabile cu limbajul, vom obține un eu ce poate fi recompus artificial. /.../ Și acesta nu va fi doar un mod de reprezentare simbolică, fiindcă intuiția imediată și gândirea discursivă sunt același lucru în realitatea concretă, iar mecanismul prin care ne explicăm la început conduită va sfârși prin a o guverna. Stările noastre psihice, deținându-se unele de altele, se vor solidifica; între ideile cristalizate în acest fel și mișcările noastre exterioare se vor forma asocieri stabile; și, pe nesimțite, automatismele vor atinge condiția libertății, pe când conștiința noastră reproduce procesul prin care materia nervoasă obține acțiuni reflexe." (BERGSON, p. 155)

² O altă asemănare între Bergson și Husserl e cea care privește insistența amânduroră asupra necesității de a reveni la fondul autentic-intuitiv al existenței, îndepărând straturile de simbolizare/ artificializare care ne ascund propria noastră esență. Astfel, vorbind despre reacția eului empiric la sunetul ceasului deșteptător, Bergson face observații foarte asemănătoare cu cele pe care avea să le emiță Husserl referitor la originea (autentică, dar pierdută) a geometriei [v., *infra*, cap. **Husserl "dincolo de" Husserl**]: "... cel mai adesea, această impresie, în loc să-mi pună în mișcare întreaga conștiință precum piatra care cade în apa unui bazin, se mulțumește să atingă o idee solidificată la suprafață, ca să spunem așa, ideea de a mă scula și de a mă apuca de treburile obișnuite. Impresia și ideea au sfârșit prin a se lega una de cealaltă. De aceea, actul urmează impresia fără ca personalitatea mea să-i poarte acesteia vreun interes: acum sunt un automat conștient, și sunt astfel fiindcă fiind așa am toate avantajele." (BERGSON, p. 116)

³ "... libertatea trebuie căutată într-o anumită nuanță sau calitate a acțiunii însăși, și nu în raportul actului cu ceea ce el nu e, sau cu ceea ce ar fi putut fi. Întreaga lipsă de libertate vine din faptul că și unii, și alții [cei care neagă/ cei care admit existența libertății, n.m., C. V.] își reprezentă deliberarea sub forma oscilației în spațiu, în vreme ce ea constă într-un progres dinamic în care eul și motivele sale de a acționa se află într-o devenire continuă, asemenea unor adevărate flințe vii. Infailibil în constatăriile lui imediate, eul se simte liber și o declară; de îndată însă ce încearcă să-și explice propria libertate, nu se mai percepă decât într-un fel de refracție în spațiu." (BERGSON, p. 124)

"Sărind" – pentru moment, dar tocmai spre a o putea pune, ulterior, mai clar în evidență – peste contribuția propriu-zisă a lui Husserl, să ne amintim în ce direcție va duce Martin Heidegger discuția: evitând a gândi chestiunea timpului în linia strict raționalistă a lui Kant (și a propriului lui profesor de fenomenologie transcendentală), acesta va implica în discuție o "aripă" a filosofiei existențialiste, iraționaliste sau tragicе care îi cuprinde în primul rând pe Nietzsche și Kierkegaard (dar care atitudinal îi face loc și filosofului pe care tocmai l-am pomenit, lui Henri Bergson¹); în consecință, dimensiunea nu doar non-, ci chiar *anti-calculatorie* va ajunge să prevaleze drastic. Vom avea în față opoziția netă între o trăire a timpului inautentică și una autentică²: prima e caracterizată de ideile omogenității și ireversibilității³, ca și de predominanța, între *ek-stazele temporale*⁴, a (presumii) prezentității¹, cealaltă de situația accentului pe viitor² ca premergere spre moarte³.

¹ Teza "inumerabilității" timpului (și a calității în general), cea a inautenticității vieții noastre psihice automatizate în mijlocul unei realități extrem de artificializate simbolic și, mai ales, cea privind necesitatea de a regăsi viața intuitivă, autentică a psihicului fac din Bergson un precursor al heideggerianismului. Să ne amintim cum se descrie, în *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, "tehnica" de recunoaștere/ instalare în momentele cu adevărat vii, decizionale ale fluxului conștiinței: "... să ne instalăm, în gând, în acele clipe ale existenței noastre în care am luat o hotărâre importantă, momente unice în felul lor, și care nu se vor repeta niciodată..." (BERGSON, p. 156). Asemănarea cu ceea ce Heidegger avea să numească *der Augenblick*, clipa (*kairotică*), este evidentă.

² "Să așezăm aici față în față, în chip schematic, cele două modalități ale temporilizării, cea autentică și cea neautentică:

	Temporalizare autentică	Temporalizare neautentică
Viitor:	Premergere	Stare de așteptare
Prezent:	Clipă	Prezentualizare
Trecut:	Repetare	Stare de uitare

(BIEMEL, p. 75, notă de subsol)

³ Cf. HEIDEGGER 1924/2000, p. 61-63.

⁴ Viitor, trecut, prezent – în ordinea în care le caracterizează BIEMEL (p. 67-68): "Am întâlnit [...] trei trăsături caracteristice ale *Dasein*-ului: existentialitatea (*Dasein*-ul este întotdeauna deja la putință-să-de-a-fi pe care este chemat să o realizeze), facticitatea (*Dasein*-ul este de fiecare dată determinat prin acel ceva în care este 'aruncat', acel ceva care nu depinde de el și trebuie preluat de el) și faptul-de-a-fi-pradă (a se înțelege pe sine pornind de la ceea ce tocmai nu este, a se pierde în favoarea ființării care îi este cunoscută). Aceste trei trăsături caracteristice sunt strânsă laolaltă în grija. Grija nu e o formă de tristețe, de apăsare, ci ea cuprinde simultan trei elemente: a-fi-înaintea-ta (existențialitate), în faptul-de-a-fi-deja-în (facticitate), ca fapt-de-a-fi-la (a fi pradă)."

Chestiunea *limbajului* nu este deloc străină de aceste idei heideggeriene. În opera lui "Heidegger I"⁴, la fel cum se întâmplase (din diferite motive) și în cazurile lui Descartes, Kant, Bergson sau Husserl, acesta e văzut de cele mai multe ori ca o marcă a inautenticității⁵. "Obsesia" fenomenologiei *transcendentale* husserliene legată de intuitiv & antepredicativ revine (remarcabilă "întoarcere a refulatului"!) în fenomenologia *hermeneutică*, heideggeriană ca insistență asupra necesității unei autenticități ce s-ar opune lumii impersonale a lui "se" și "vorbăriei" acesteia. Limbajul e înțeles, deocamdată, ca instituție instituantă⁶ a unei semnificativități, dacă nu neapărat gregare, în orice caz "încremenite" și care participă la mascarea adevărătei esențe a eului.

¹ "Ceasul ne arată un 'acum', dar nici un ceas nu ne arată vreodată viitorul și nu ne-a arătat vreodată trecutul. Orice măsurare a timpului înseamnă o reducere a timpului la un 'cât de mult'. Când determin, cu ajutorul ceasului, producerea unui eveniment viitor, eu nu am în vedere viitorul, ci determin cât anume mai am de așteptat până la 'acum'-ul despre care vorbesc. Timpul pe care un ceas ni-l face accesibil este văzut ca timp prezent /.../, trecutul este interpretat drept ceea-ce-nu-mai-este-prezent, viitorul ca un ceva nedeterminat, care nu este încă prezent: trecutul nu mai poate fi adus înapoi, iar viitorul este nedeterminat." (HEIDEGGER 1924/2000, p. 59-61)

² "Dasein-ul este cu adevărat el însuși, este cu adevărat existent, atunci când se menține în această pre-mergere. Această pre-mergere nu este altceva decât viitorul autentic și unic al propriului *Dasein*. În pre-mergere, *Dasein*-ul este viitorul său, astfel încât, în această orientare a sa către viitor, el revine la trecutul și prezentul său. *Dasein*-ul, conceput în posibilitatea extremă a ființei sale, este timpul însuși, iar nu în timp. Această orientare către viitor, astfel caracterizată, este modul autentic de a fi temporal, este felul de a fi al *Dasein*-ului în care și pornind de la care el își dă siesă propriul timp. Menținându-mă, prin pre-mergere, în preajma săvârșirii mele, eu am timp. Orice vorbărie în care *Dasein*-ul se menține, orice agitație, orice activitate, orice larmă și orice alergătură încetează brusc. A nu avea timp înseamnă a arunca timpul în falsul prezent cotidian. A fi 'orientat către viitor', aceasta dă timp, desăvârșește prezentul și recreează trecutul așa 'cum' a fost el trăit. // În ce privește timpul, aceasta înseamnă: *fenomenul fundamental al timpului este viitorul.*" (HEIDEGGER 1924/2000, p. 47-49)

³ Michel HAAR (p. 46-51) intreprinde o remarcabilă critică a acestei idei heideggeriene, în care el vede, pe de o parte, o influență kantiană, pe de alta, o uitare a vieții (existențiale).

⁴ Privitor la "răsturnarea" heideggeriană, v. mai ales Liiceanu & Kleininger, *Excurs despre "die Kehre"*, în HEIDEGGER 1930/1988, p. 130-133.

⁵ În cazul primilor doi filosofi pomeniți, inautenticitatea trebuie înțeleasă ca abatere de la disciplina conceptuală și logică a Rationalității.

⁶ Evident, aceasta nu e o scăpare de limbaj, ci o sintagmă ce poate funcționa definiitoriu.

Cu toate acestea, există deja în gândirea marelui filosof numeroase elemente ce, luate în ele înselă¹, sunt deosebit de prețioase pentru o înțelegere de tip integralist a limbajului.

Dasein-ul, ca-fapt-de-a-fi-în-lume, este totodată fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul [*Mit-ein-ander-sein*], de a fi împreună cu ceilalți: a deține împreună cu alții aceeași lume, a-l întâlni pe celălalt, a fi laolaltă în sensul de a-fi-unul-pentru-altul. /.../

A fi unul laolaltă cu altul în lume, în sensul de a o avea laolaltă – acest fapt are o determinare ontologică privilegiată. Modul fundamental în care există lumea pe care *Dasein*-urile o dețin laolaltă este vorbirea [*das Sprechen*]. Vorbirea văzută în totalitatea ei: ca vorbire care se exprimă pe sine atunci când vorbește cu altul *despre* ceva. În spațiul vorbirii are loc, cu precădere, faptul-de-a-fi-în-lume al omului. Acest lucru era cunoscut deja de Aristotel. În felul în care *Dasein*-ul, în lumea sa, vorbește despre modul în care se îndeletnicește cu această lume a sa este implicată dintru început o explicitare de sine a acestui *Dasein* [*ist mitgegeben eine Selbst-auslegung des Daseins*]. Felul în care el vorbește ne arată cum anume se înțelege *Dasein*-ul de fiecare dată pe sine, ca ce anume se consideră el pe sine. În vorbirea unul cu celălalt, în acel ceva despre care se stă de vorbă este cuprinsă de fiecare dată o explicitare de sine a prezentului [*liegt jeweils die Selbstauslegung der Gegenwart*] în care are loc această con-vorbire. [HEIDEGGER 1924/2000, p. 29-31]

Este evidentă, chiar și din acest scurt citat, *indisociabilitatea* timpului de propriul lui conținut semnificativ. El nu mai e nici uniform, nici fără întoarcere, nu mai e o succesiune de momente goale și prin aceasta egale; ci a devenit deja *istoricitate*², stare-de-aruncare, totodată marcă a finitudinii și loc de potențială desfășurare a libertății. În ce privește rolul mai degrabă negativ atribuit, în această perioadă a operei heideggeriene, limbajului, e suficient să ne aducem aminte că "Heidegger II" va vorbi despre *Dasein* ca despre ființă care a pierdut adevărata esență a limbii și care trebuie să o regăsească pe aceasta ca o *casă a ființei*:

Însă omul nu este doar o viețuitoare care pe lângă alte capacitați posedă și limba. Dimpotrivă, limba este locul de adăpost al ființei, în care locuind,

¹ Cu alte cuvinte, indiferent la coloratura negativă pe care le-o atribuie Tânărul Heidegger.

² Nu trebuie, desigur, să scăpăm din vedere acea linie a gândirii heideggeriene care provine de la Dilthey și contele Paul Yorck von Wartenburg. (cf. PÖGGELE, p. 25-30) Experiența vieții în facticitatea ei "nu trăiește în timp, ci trăiește timpul însuși." (*ibid.*, p. 31)

omul ec-sistă, aparținând adevărului ființei, pe care îl veghează. [HEIDEGGER 1946/1988, p. 315]

A aduce de fiecare dată la limbă această venire a ființei, una care rămâne și care în această rămânere îl așteaptă pe om, iată singura cauză a gândirii. /.../

Gândirea viitoare nu va mai fi filosofie, deoarece ea gândește mai originar decât metafizica /.../. Gândirea este pe cale să coboare în săracia esenței sale precursoare. Gândirea adună limba în rostirea simplă. Căci limba este limba ființei, aşa cum norii sunt nori ai cerului. Gândirea lasă, prin rostirea ei, brazde abia văzute în limbă. Ele sunt și mai șterse decât brazdele pe care le lasă în urmă-i, pe câmp, plugarul cu pas domol. [HEIDEGGER 1946/1988, p. 342-343]

2.4.1.2.

Să revenim, în fine, la Husserl, spre a izola/ explicita contribuția care îi aparține: filosoful se declară dintru început interesat nu de timpul "natural", "cosmic" (i.e. exterior, "obiectiv" în sensul convențional al termenului¹), ci de timpul "aparent"². El dorește să cerceteze/ expliciteze durata ce apare, timpul imanent al cursului conștiinței³ – aceasta în măsura în care întreaga experiență se divizează în *proprie* vs. *improprije*, și avem nevoie de fenomenologia experienței proprii, singura *intuitivă și definitiv adecvată*⁴. Doar *trăirile* de timp trebuie să ne preocupe, afirmă filosoful; ceea ce trebuie să încercăm a aduce la lumină este *a priori*-ul timpului, și o putem face explorând conștiința internă a acestuia⁵.

¹ Cum vom vedea (*infra*, cap. Husserl "dincolo de" Husserl), în **Criza științelor europene...** și **Originea geometriei** fenomenologul va critica obiectivismul naturalist, considerându-l lipsit de o fundare autentică: acesta îi va apărea drept o paradigmă de sorginte galileană care a "acoperit" ilicit (până la a o face aproape de nerecunoscut) *lumea vieții*.

² Evident, acest cuvânt nu trebuie luat cu semnificația lui obișnuită, oarecum peiorativă (*aparență* în opozitie, de exemplu, cu *realitatea* sau *esența* etc.); dimpotrivă, el vrea să caracterizeze un dat ce posedă dignitatea superioară a intuitivității.

³ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 7.

⁴ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 14; cum am văzut deja (*supra*, în cap. **Husserl "înainte de" Husserl**), filosoful deosebea în linia deschisă de Brentano, concepțele numerice autentice (i.e. fundate intuitiv) de cele inautentice. Dihotomia aici prezentată funcționează paralel cu cea din **Filosofia aritmeticii**: *proprii* sunt reprezentările ce nu presupun o intermediere simbolică; *improprii* sunt toate reprezentările mijlocite de semne.

⁵ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 15.

Atunci, însă, când face o primă enumerare a "legilor cu un caracter evident" pe care le vom avea de explicitat, Husserl vorbește despre ordinea temporală bine stabilită ca o serie bidimensională infinită, despre faptul că două timpuri diferite nu pot nicicând fi împreună, că relația lor e ireversibilă; la aceasta, el adaugă că există o tranzitivitate, că fiecărui timp îi aparține un timp anterior și unul posterior etc.¹; putem spune, cred, fără teamă de a greși, că suntem încă departe de radicalismul fenomenologiei ajunse la apogeu care, în **Meditații carteziene**, formula pretenția unei *absențe totale de prejudecăți*. Cum bine știm, mai fiecare dintre aceste "evidențe" sau fusese pusă la îndoială în bergsonism, sau avea să fie chestionată în fenomenologia heideggeriană. Devine clar că timpul interior – dacă acceptăm aici această expresie oarecum naivă – se ascunde cu încăpățânare sub masca timpului omogen, ireversibil; și, în ciuda hotărârii lui Husserl de a ni-l dezvăluui "în persoană", el va fi extrem de greu de descoperit.

Axa de forță a prelegerilor husserliene o dă distincția între *retenție* (germ. *Retention*, numită și *amintire primară*) și amintire (germ. *Erinnerung*)²: prima este o (trăire de) conștiință *propriă*, care îmi dă (la fel ca și percepția, doar că "sub modul" trecutului³) lucru-lăsuși-în-persoană; cealaltă este o reprezentare *impropriă*⁴, în care intervine imaginația⁵. Husserl se opune astfel teoriei brentaniene a "asocierilor originare", care presupune că deja la nivelul constituirii primare

¹ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 16.

² # 17 din *Prelegerile despre conștiință internă a timpului* poartă titlul *Percepția ca act care dă în persoană, prin opoziție cu reproducerea* (germ. *Vergegenwärtigung, Re-präsentation*); v. și nota imediat următoare. De asemenea, # 19 se intitulează *Despre diferența dintre retenție și reproducere (amintire primară și amintire secundară, sau imaginație)*.

³ "Dacă numim percepție *actul în care rezidă orice origine, actul care constituie originar*, atunci *amintirea primară este percepție*." (HUSSERL 1928/1983, p. 58)

⁴ V. # 14 din HUSSERL 1928/1983 (p. 50-52): această amintire trebuie deosebită radical de cea primară: în ea totul poate să fie similar percepției și amintirii primare, dar ea nu este percepție și retenție. Pentru primele putem spune – auzim "în mod real", obiectul temporal "e percepțut în persoană" (ca trecut); dimpotrivă, în reamintire *prezentul* temporal este rememorat, re-prezentat; mai mult: re-amintirea necesită ea însăși *o durată* în care se produce; nu însă și retenția.

⁵ Privitor la relația între percepție, amintire, imaginație și semn v., *infra*, cap. **Logica formală și cotitura transcendentală; logică și limbaj la Coșeriu**, subcap. **Formal, apofantic, rațional**.

(retenționale) a trecutului avem de-a face cu facultatea numită *Phantasie*. Posibilitatea reprezentării proprii nu mai e, astfel, redusă – cum se întâmpla la autorul **Psihologiei din punct de vedere empiric** – doar la prezentul punctiform; există o dimensiune *intuitivă*, autentică, fundamentală a *temporalizării*, și anume *trecutul retențional*.

Importanța acestei "revizuiri" de către Husserl a doctrinei eminentului său profesor cu greu ar putea fi exagerată. *Nu numai* ceea ce este perceptibil în *prezentitatea* absolută (dar adimensională, necunoscând durata) reprezintă o *donație originară*; dimpotrivă, *retenția* este, în realitate, mai importantă și fundamentală, în măsura în care prezentul ca atare e doar limita ideală a unui trecut i-mediat². *Despărțirea, într-o "degradare continuă" ce nu își pierde nicicând intuitivitatea vie, a (mereu-deja-) trecutului de actualitate este fenomenul originar al temporalității*. În acest sens, viitorul este (deși Husserl încearcă să insiste asupra ideii că indeterminarea conținutului real anticipat de protenții nu e chiar atât de importantă³) evident defavorizat, conștiința lui nefiind decât un fel de joc cu elemente deja familiare, o recombinare a datelor trecute⁴.

Acstei deosebiri fundamentale între o temporalitate fundată intuitiv și una construită imaginativ i se adaugă, firesc, insistența asupra necesității ca, dintre cele două, ultima să păstreze o relație cât mai strânsă cu prima⁵. Imaginea e definită drept o (trăire de) conștiință caracterizată ca reprezentare sau reproducere; a nu-dona-în-persoană este tocmai esența imaginei – în consecință, între amintirea care re-prezintă și amintirea primă e o diferență fenomenologică enormă⁶. Modificarea de conștiință care transformă un *acum* originar într-un *acum* reprobus e ceva cu totul diferit de cea care transformă *acum*-ul, originar sau reprobus, într-un trecut⁷: aceasta din urmă ține de însăși *natura fenomenologic-primă* a funcționării noastre egologice, pe când prima introduce o artificialitate

¹ A se remarcă, aici, diferența netă față de Heidegger.

² *Acum*-ul (care e doar o limită ideală) nu e ceva diferit *toto coelo* de non-*acum*, ci dimpotrivă se află în comerț continuu cu el. (cf. HUSSERL 1928/1983, p. 57)

³ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 74-75.

⁴ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 23.

⁵ Trebuie evitată pe cât posibil acea obscuritate care aparține reprezentării, și nu fluxului propriu-zis. (cf. HUSSERL 1928/1983, p. 67) V, de asemenea, # 22, **Evidențe ale reproducерii**.

⁶ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 63.

⁷ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 65.

imposibil de negat. Desigur, există avantaje pe care doar amintirea secundară le poate oferi; ele decurg tocmai din *libertatea* specifică reproducерii¹: îmi pot aminti ceea ce îmi doresc atunci când îmi doresc², pot regla temporalitatea secundară (durata de exercitare a actului de amintire) după cum vreau (pe când însuși fluxul temporalității primare e omogen³), în fine, câmpul temporal reproductiv se întinde, cum e și firesc, dincolo de cel actualmente prezent (inclusiv retențional). Din păcate, remarcă Husserl, această capacitate de a domina prin activitatea reproductivă teritoriul temporal extrem de variate și potențial foarte largi nu e însotită și de autenticitatea reconstituirii timpului originar: imaginația și reproducerea nu fac posibilă o extensiune a intuiției temporale, în sensul în care întinderea continuum-ului de trăire în degradare ar fi mărită realmente în conștiință simultană⁴.

Pe lângă această diferențiere între o temporalitate autentică, proprie, *constituantă* și una artificială, impropriă, *constituită*, e necesară, afirmă filosoful, și disocierea între câmpurile de manifestare ale temporalității, mai precis între *conștiință* (fluxul propriu-zis al trăirilor), *apariție* (obiectul imanent) și *obiectul transcendent* (atunci când obiectul imanent nu e un conținut primar)⁵. Propriu-zis – ajungem să înțelegem – indistincția între acestea trei, și mai cu seamă tendința noastră naivă de a înțelege timpul prin raportare la obiectualitatea transcendentă (deci nefenomenologică⁶) reprezentată principalele piedici în rezolvarea misterului temporalității, care e, așa cum am spus mai sus, *duală*:

În consecință există în unul și același flux de conștiință două intenționalități, formând o unitate indisolubilă, solicitându-se una pe cealaltă ca două fețe ale unuia și aceluiași lucru, împreună una cu cealaltă. Grație uneia se constituie timpul imanent, un timp obiectiv, un timp autentic, în care există durată și schimbare a ceva ce durează; în cealaltă inserția cvasi-temporală a fazelor fluxului, care posedă mereu și necesar "acum"-ul curgător, faza actualității și serile de faze pre-actuale și post-actuale (nu încă actuale). Această temporalitate

¹ # 20 se numește tocmai astfel: **Libertatea reproducерii**.

² Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 57.

³ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 98, 102.

⁴ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 91.

⁵ Cf. HUSSERL 1928/1983, p. 100.

⁶ Nu este încă vorba aici de *obiecte intenționale* sau *transcendență de imanență intențională*, cum se va întâmpla în **Meditațiile carteziene** (v., *infra*, cap. **Apogeul**).

pre-fenomenală, pre-imanentă se constituie intențional ca formă a conștiinței constitutive a timpului, și în aceasta însăși. Fluxul conștiinței imanente constitutive a timpului nu doar *este*, ci, mai mult – într-un mod atât de remarcabil și totuși comprehensibil – *este în așa fel încât* o apariție în persoană a fluxului trebuie să aibă loc necesarmente în el, încât – prin urmare – trebuie să putem necesarmente sesiza fluxul însuși în scurgerea lui. Apariția în persoană a fluxului nu solicită un al doilea flux, ci ca fenomen el se constituie *pe sine* însuși. Constituantul și constitutul coincid, și totuși ei nu pot, evident, să coincidă în toate privințele. [HUSSERL 1928/1983, p. 108-109]

În fiecare temporalizare fundată în amintirea primară mă pot, pe de o parte, orienta către obiectul (imanent sau transcendent) trecut în ceea ce Husserl numește o "intenționalitate transversală" (una care sare peste "fazele" *continuum*-ului căutând sursa impresiei originare), sau dimpotrivă, pot contempla, într-o "intenționalitate longitudinală", momentul actual al survenirii trăirii, moment încărcat cu a sa "coadă de cometă" a duratei retenționale. Este evident că dintre aceste două intenționalități, Husserl o privilegiază – deocamdată¹ – pe ultima. El insistă, spre exemplu, asupra ideii că, până și în cazul în care eul experi[mente]ază pentru un timp oarecare o trăire în ea însăși neschimbătă², fluxul însuși rămâne constant, ca o continuitate de degradări, ca o schimbare ce are caracterul absurd de a nu se putea scurge nici mai repede, nici mai încet; în plus, din flux lipsește orice obiect care s-ar schimba³.

Rezumând: uniformitatea timpului, posibilitatea de a stabili relații de simultaneitate sau succesiune a obiectelor și evenimentelor, necesitatea ca orice timp obiectual sau chiar imaginar să poată fi subsumat(e) timpului unic se datorează, toate, temporalității constituante care se "dă" în mod originar eului (sau chiar: este originar eul) ca flux retențional. La Husserl, timpul (imanent) este omogen și ireversibil, ca și la Kant, dar nu datorită vreunei prelucrări categoriale a unui material în el însuși incognoscibil, ci – dimpotrivă – în chiar intuitivitatea lui primară. Nimic din sugestiile "irationaliste" bergsoniene, și de asemenea nimic din istoricitatea

¹ Atitudinea filosofului în această privință se va modifica serios până la **Meditațiile carteziene** (v., *infra*, cap. **Apogeul**, subcap. [Digresiune:] **Temporalitate ghidată obiectual, sau o anticipare a problemei eidetice**.

² Exemplul husserlian, deosebit de interesant, e cel al "auditiiei" unui sunet care nu-și schimbă nici una dintre caracteristicile sale. Cu toate acestea, durata se produce (sau se *scurge*), consideră filosoful, în același ritm. (*cf.* HUSSERL 1928/1983, p. 85)

³ *Cf.* HUSSERL 1928/1983, p. 98.

(semnificativitatea) timpului fenomenologiei hermeneutice nu e încă prezent la filosoful nostru – ceea ce mă silește a spune că el e totodată, în această (strictă) privință, un deschizător de drumuri¹ și un retrograd².

2.4.2. (Din nou) despre (semne și) logică

Deschisă cu **Philosophie der Arithmetik** și **Logische Untersuchungen**, dar mai ales – din punctul nostru de vedere – cu **Zur Logik der Zeichen**, text ce va face, aici, obiectul a două din capitolele ultimei secțiuni, chestiunea logică (și, indirect, cea a *semnelor*) reprezintă o preocupare constantă pentru Husserl până spre sfârșitul vieții (și al operei) sale – când, însă, mai cu seamă în **Krisis...**, el își va exprima neîncrederea de fond în obiectivism, privit inclusiv în latura lui formal-judicativă. Dat fiind că problema relației între *logică* și *filosofia transcendentală* va fi tratată, separat, într-un capitol din **Secțiunea a III-a**, mă voi limita, în paginile de față, la a pune în evidență câteva dintre ideile cele mai provocatoare pe care le găsim în opera husserliană apărută în 1929, **Formale und transzendentale Logik**:

Să pornim de la exemple. Dacă ne punem în locul unei persoane care citește sau ascultă "mecanic", putem concepe posibilitatea ca această persoană, urmând, tocmai, doar indicațiile simbolice ale cuvintelor, să gândească pasiv ceea ce aude, chiar dacă e vorba de exemplu despre: *această culoare + Ifac 3*. Cu toate acestea, spunem că fraza nu are nici un sens, la propriu vorbind. E imposibil, dacă ne gândim la ea realmente (cu alte cuvinte într-o efectuare reală a membrilor predicativi izolați și a organizării lor ierarhice sintactice) să ajungem la această judecată /.../ nu fiindcă ar conține o contradicție analitică sau extra-analitică, ci fiindcă ea e, în maniera ei de a fi, lipsită de sens, ca să spunem așa, "dincolo de" concordanță și de contradicție. Elementele izolate ale propoziției nu sunt lipsite de sens, ele au un sens onest [*ehrliche Sinne*], însă întregul nu ne oferă un sens care să aibă o unitate armonică, nu e un tot care să fie el însuși sens. [HUSSERL 1929/1992, p. 223-224]

¹ Ideea heideggeriană a de(con)strucției metafizicii (istorice) occidentale își are originea, fără îndoială, în convingerea husserliană că temporalitatea autentică este intuitiv-antepredicativă.

² Aceasta, mai cu seamă în raport cu Bergson. Opinia mea este că, la fel ca și Kant (dar mai puțin conștient decât acesta de ceea ce i se întâmplă), Husserl a fost "furat" de paradigma obiectivistă și nu a putut gândi timpul egologic decât sub forma unei ipostazieri (tocmai cea pe care sub nici o formă nu și-ar fi dorit-o!) a timpului obiectivist.

În mod evident, logica nu are în vedere judecăți de tipul celor pe care le-am descris ca lipsite de sens în ce privește conținutul, deci de exemplu: *suma unghiurilor unui triunghi e egală cu culoarea roșie*. Firește, nu-i poate trece prin minte nimănui – dintre cei care se preocupă cu doctrina științei – să se gândească la o asemenea judecată. Și totuși orice propoziție enunțativă care îndeplinește doar condițiile sensului unitar pur gramatical /.../ poate fi gândită și ca judecată... ca judecată în sensul cel mai larg. *Dacă principiile logice ar trebui să se raporteze la judecăți în general, ele nu ar putea fi susținute – în orice caz nu principiul terțului exclus*. Fiindcă toate judecățile "lipsite de sens" din punctul de vedere al conținutului îi încalcă acestuia validitatea. [HUSSERL 1929/1992, p. 228]

Am discutat, în capitolul precedent¹, chestiunea ontologiilor regionale, insistând asupra faptului că nu există doar una, ci *mai multe* legislații – de tip *sintetic* – ale regiunilor *materiale*. Zadarnic e o judecată "corectă" doar din punctul de vedere al "purei logici a consecinței" [Konsequenzlogik], sau chiar din cel al doctrinei multiplicității [Mannigfaltigkeitslehre] ca nivelul-cel-mai-înalt-al-logicii² exclusiv formale; acestea nu sunt interesate de conținuturile pe care propriu-zis le "prelucrează"; prin urmare, respectarea regulilor lor nu garantează cătuși de puțin semanticitatea unei judecăți. Ca inventare de condiții necesare, dar nu și suficiente, ele trebuie completate de încadrarea *substraturilor* (semantice) în una și aceeași regiune, condiție evident neîndeplinită în exemplele de mai sus.

Astfel, abordarea chestiunilor logicii e mereu ghidată, în opera husserliană, de problema relației între ceea ce e (la nivelul "ultim" de organizare al enunțurilor³) formal sau sintactic¹ și ceea ce (de la nivelul

¹ V. subcap. **Ontogtie regionale**.

² Cf. HUSSERL 1929/1992, # 51.

³ Înțelesă, evident, în calitatea lor de *judecăți*, și nu ca acte de limbaj – fiindcă Husserl nu renunță nici aici la ideea secundarității absolute a expresiei sonore sau scrise (cf. [chiar] # 1-3: **Punct de plecare: semnificațiile cuvântului *logos* – a vorbi, a gândi, lucru gândit; Idealitatea limbajului; scoatere din discuție a problemelor aferente; Limbajul ca expresie a gândirii. Gândirea în sens larg ca trăire ce constituie sensul.** – HUSSERL 1929/1992, p. 22-29). Trebuie, totuși, menționate unele observații extrem de juste ale filosofului privind limbajul natural, în primul rând cele potrivit căror "limbajul are obiectivitatea lumii pe care o numim spirituală sau a culturii, și nu obiectivitatea simplei naturi fizice." (p. 24) și "corporalitatea însăși a limbajului /.../ este, ca să spunem așa, o *corporalitate spirituală*" (p. 25); ultima opinie îl apropie foarte mult pe Husserl de Coșeriu, cel din **Formă și substanță în sunetele limbajului**). În fine, nu se poate trece mai departe

"prim" al experienței fondatoare), încă nedesprins din stratul *hyletic*-originar, poartă deja, dacă se poate spune astfel, o *apartenență*², prin subordonarea la un gen [*Gattung*] suprem. Dacă matematicianul nu trebuie, atunci când lucrează cu multiplicități, să-și pună problema izomorfismului *de facto* al obiectelor pe care acestea le-ar putea cuprinde³, cu totul alta este situația logicianului, care în mod normal nu se poate mulțumi a rămâne la nivelul *analiticii pure*, ci trebuie să facă trecerea înspre *logica formală*⁴ a *adevărului*⁵. Astfel, matematica pură a non-

fără a sublinia, alături de fenomenolog, "universalitatea suprapunerii limbajului și gândirii": "Acesta domenii care se întrepătrund de o manieră intențională și formează, astfel, o unitate, constituie domeniul, cu față dublă, al discursului actual și concret, al discursului dotat cu sens [*der sinnerfüllten Reden*]." (p. 28); v., în acest sens, *infra*, cap. **Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului**.

¹ Filosoful vorbește [cf. HUSSERL 1929/1992, p. 119] despre o dublă funcție a operațiilor sintactice: pe de o parte, acestea sunt *creatoare*, sunt sursa formelor "ceva"-ului-în-general [*des Etwas-überhaupt*]; pe de altă parte, ele sunt *diferitele sintaxe* (substrat, proprietate, relație, gen etc.) pe care le poate "îmbrăca" o obiectivitate categorială rămânând totuși identică. În acest al doilea sens – trebuie să înțelegem – sintaxele nu sunt propriu-zis *creatoare*, în sensul în care nu aduc surplus de semnificație.

² Ca să folosim cuvintele lui Husserl: existența ideală a conținutului judecății e legată de condițiile de unitate ale experienței posibile; trebuie, în consecință, să mergem mereu spre nucleele sintactice [*syntaktischen Kerne*], care doar în aparență nu au nici o funcție în considerațiile formale. (cf. HUSSERL 1929/1992, p. 225-226)

³ "O matematică elaborată în maniera unei științe speciale ca un scop autonom poate [...] să nu se preocupe de faptul că ea este logică și metodă logică, de faptul că trebuie să exercite o funcție de cunoaștere [...]. Ea nu are deci nevoie să se preocupe de faptul că referința la o aplicare completă indeterminată, idealmente posibilă, e implicată de propriul ei sens logică-formală, și aceasta în astă manieră încă domeniul acestei aplicări să nu fie limitat de nici o 'materie a cunoașterii' – deci să fie un domeniu formal." (cf. HUSSERL 1929/1992, p. 114) Cum bine se poate vedea, nu *materia* propriu-zisă limitează variantele de prelucrare sintactică a substratului (domeniul de posibilitate al multiplicității definite rămânând în el însuși infinit) – ci un dat primar care dă substratului o nuanță deja sintactică. În fapt, e vorba despre apartenența *eidetică* a indivizilor din substrat.

⁴ Aici, termenul "formal" trebuie înțeles într-un sens nou, lărgit (este vorba, înțelegem, despre o formă înglobantă ce cuprinde nu doar regulile "goale" ale sintaxei/analiticii formale, ci și formele regionale – astfel spus, eidetice – ale substraturilor) – cf. HUSSERL 1929/1992, p. 78. De altfel, filosoful spune despre distincția sa între logica formală a non-contradicției și logica formală a adevărului că reprezintă ceva "esențialmente și fundamental nou." (cf. HUSSERL 1929/1992, p. 76)

⁵ Cele trei trepte ale logicii descrise aici de Husserl sunt: 1) morfologia pură a judecăților, 2) logica non-contradicției/ a consecinței și 3) logica adevărului; primele două formează *analitica pură*, indiferentă la regionalitatea ontologică; în cazul celei de-a treia

contradicției nu-și poate asuma rolul de ontologie formală¹. Nu trebuie să ne mire, în consecință, reproșul adus de fenomenolog lui Kant², și anume că nu și-a pus, în ce privește logica, întrebările transcendentale, că i-a atribuit acesteia calitatea unui *a priori* extraordinar, capabilă să ferească de orice chestionare; așa se explică, spune Husserl, *semi-eșecul* criticismului kantian ca filosofie transcendentală sistematică³.

Ce înseamnă, însă, a supune logica întrebărilor transcendentale? Înseamnă, în primul rând, să nu lăsa obiectitatea subzistentă (extrasubiectivă, "in sine")⁴ să devină premisa ne-contestată, generală și uniformă a adevărului; or aceasta presupune două lucruri: 1) acceptarea *regionalității* ontologice (a faptului că *nu* toate obiectele sunt obiecte în sensul *naturalist* al termenului) și 2) descoperirea posibilității și efectuarea *epoché* transcendentale, capabilă să deschidă proto-regiunea materială prin excelență – *câmpul de experiență transcendental*⁵. De îndată, însă, ce asumăm (fie și doar ca posibilitate) trecerea la atitudinea transcendentală, alte dificultăți ne întâmpină: înseși fundamentele logicii obiectiviste trebuie rediscutate, începând chiar cu principiul identității:

Logica nu se raportează la datele experienței pur și simplu actuale, ci la formațiunile durabile, care au ajuns să fie fundate în ea în mod primitiv, la

contează, deja, genurile (esențelor) substrat. Deasupra acestor trei nivele se poate situa o teorie a sistemelor deductive și, corelativ ei, doctrina (matematică a) multiplicității ("definite").

¹ Cf. HUSSERL 1929/1992, p. 150.

² Aceasta pare să fi prima operă husserliană în care referințele *istorice* sunt numeroase și importante: dintre filosofi sunt menționați (și în parte criticați) Aristotel, Descartes, Kant, Hume, dintre logicieni/ matematicieni: Euclid, Riemann, Hilbert, Bolzano, Lotze, iar dintre psihologi, firește, Brentano. Această tendință de investigare în amonte a tradiției științifice se va desfășura plenar în **Krisis...**

³ Cf. HUSSERL 1929/1992, p. 265. De altfel, afirmă filosoful tot aici, ideea kantiană de logică transcendentală reprezintă cu totul altceva decât problematica pe care el, Husserl, o abordează. Și, firește, fenomenologul are deplină dreptate: "zona" pe care el căută să o lămură ar fi înțuit, în sistemul kantian, nu de logică (fie ea intelectivă/ analitică sau rațională/ dialectică), ci de facultatea de judecare – mai precis, de dimensiunea *reflexivă* a acesteia din urmă – v., *supra*, cap. **O lume răsturnată**, subcap. **Imaginație și facultate de judecare**.

⁴ V. subpunctele # 92, **Elucidare a sensului pozitivității logicii obiective: a) Referința [die Besogenheit] logicii istorice la o lume reală și b) Presupoziția naivă a unei lumi situează logica între științele pozitive.** (cf. HUSSERL 1929/1992, p. 230-234)

⁵ Cf. HUSSERL 1929/1992, p. 275.

formațiunile *care pot fi oricând reactivate și identificate*; logica se raportează la date ca la obiectități care au de-acum înainte o existență [*die hinfert vorhanden sind*]. [HUSSERL 1929/1992, p. 192]

De asemenea, principiul contradicției și cel al terțului exclus ascund, în exercitarea lor, presupozitii idealizante¹. Aceasta nu înseamnă, desigur, cătuși de puțin, că ele ar trebui abandonate sau măcar revizuite; *sorgintea lor autentică* trebuie, însă, sondată – în măsura în care e evident că ele nu pot proveni din simpla "oglindire" a realității naturale², ci sunt *efectuări ale conștiinței*.

Judecările sunt prezente în mod originar pentru noi în activitățile de judecare. Orice act de cunoaștere este o activitate psihică multiplă, dar unitară în care survin formațiunile de cunoaștere [*Erkenntnisgebilde*]. Firește, obiectele exterioare sunt și ele originar prezente pentru noi doar în activitatea subiectivă a experienței. Dar ele se prezintă în această activitate de experiență ca existând deja dinainte (ca "rezente înaintea noastră") și doar ca introducându-se [din afară] în activitatea de experiență. Ele nu există pentru noi în același mod ca și formațiunile de gândire (judecările, demonstrațiile, etc.), ce provin din activitatea noastră proprie de gândire și în mod pur din ea (care nu provin deloc dintr-o materie deja prezintă, exterioară acestei activități). În alti termeni, lucrurile sunt date vieții active ca originar străine mie, ele sunt date din exterior. Formațiunile logice, în schimb, sunt date exclusiv din interior, exclusiv grație activităților spontane și în ele. [HUSSERL 1929-1992, p. 85-86]

Recunoașterea primarității absolute a activității conștiinței în raport cu orice constituire "obiectivă", iată esența unei necesare *răsturnări transcendentale* a logicii tradiționale. Logica are o dublă față, subiectivă și obiectivă³, și dintre aceste două domenii primul este constituant, celălalt prezentând importanța secundară a constituitului⁴. Nu e de mirare, atunci,

¹ Cf. # 77, HUSSERL 1929/1992, p. 200-202.

² În această realitate, un ansamblu perceptiv îl poate contrazice pe altul, determinând abandonarea unei opinii privitoare la identitate; mai mult, obiectul nu poate fi din principiu "egal cu sine însuși" în chiar prezența lui fizică; doar vizarea (ghidată *eidetic* – vom vedea aceasta în cap. *Apogeul*) îl menține, în fapt, în identitatea sa (v. și, *infra*, cap. *Povestea unei bucăți de ceară*).

³ Cf. HUSSERL 1929/1992, # 8.

⁴ "Firește, numim natură unitatea experienței universale, și spunem că ea este, că în sine are cutare sau cutare particularitate și că ea este aşa cum este înaintea actului nostru de judecare. Dar numai prin actul nostru de judecare, și pentru ființe judecătoare

că, potrivit lui Husserl, primul lucru pe care trebuie să-l facem e să *observăm* (din interior) această activitate și să o *clarificăm* intern:

În trecerea de la judecarea confuză la judecarea distinctă, atunci când devine distinct exact ceea ce gândeam în opinia vagă, exact ceea ce spuneam (noi sau alții), cu precizie ceea ce era gândit atunci când o idee vagă ne venea în minte... în această trecere judecata distinctă se oferă ca simplă explicitare evidentă a opiniei adevărate. Se efectuează o (trăire de) conștiință a identității, care are o formă originară proprie și caracterizează o formă fundamentală a evidenței /.../. Aceste două moduri ale judecării și corelatele lor: judecata confuză și judecata clară au ele însese, în mod manifest, un raport analog celui dintre judecata distinctă dar vidă (sau imperfect intuitivă) și judecarea distinctă și evidentă, cu alte cuvinte care dă ființă posibilă sau adevărată a lucrurilor vizate /.../ ea însăși [în persoană]. Judecarea confuză poartă în ea, nu întotdeauna, dar /.../ atunci când se leagă de un interes teoretic, o vizare care e dirijată spre judecarea distinctă și care, în caz de reușită, se umple și ajunge la această judecată distinctă. [HUSSERL 1929/1992, p. 73-74]

Suntem, evident, aici destul de aproape de "valorificarea" coșeriană a distincției lui Leibniz între nivelurile sau gradele cunoașterii¹ – cu diferența că în cazul de față nu se discută despre distincția între o cunoaștere clară intuitiv-tehnică (*saber hacer*) și una clară (teoretic-) justificată, ci despre cea, imediat inferioară, între a judeca indistinct/ a clarifica intern judecățile – tendința normală a oricărui subiect fiind, firește, cea spre *limpezirea* acestora în însăși *constituirea lor*.

Se poate remarcă, desigur, faptul că o atare limpezire nu garantează cătușii de puțin *referința* și *adevărul*²: or, tocmai aceasta este problema lui Husserl prin excelență. Efectuările conștiinței nu sunt întru totul libere în constructivismul lor ("gramatical"); ele se lovesc, dacă se poate spune astfel, de *indisponibilul obiectelor*, iar acesta, deși *pare* a fi doar *hyletic*, este în fapt ontologic (ele exercită o constrângere materială, dar care în

posibile, are ea *a priori* calificativul de 'existentă' și [acest] 'ea este cum este', [numai astfel își are ea] 'proprietațile', 'stările de lucruri' etc." (HUSSERL 1929/1992, p. 123-124)

¹ Cf. # 3.3.2., **Gradele cunoașterii la Leibniz** (p. 229-234), în COȘERIU 1988/1992; v., de asemenea, *infra*, cap. **Cunoaștere originară; intuiție și reducție eidetică**.

² "Cu toate acestea trebuie să ne amintim că a judeca înseamnă a emite judecăți asupra obiectelor, a enunța proprietăți sau determinări relative la aceste obiecte; în consecință trebuie să remarcăm că ontologia formală și apofantica formală, în ciuda diferenței exprese de tematică dintre ele, trebuie totuși să fie foarte solidare și sunt, probabil, inseparabile." (HUSSERL 1929/1992, p. 83)

realitate manifestă esențe): iată motivul pentru care toate formalismele pure, chiar dacă sunt eminentamente necesare pentru orice gândire complexă, rămân insuficiente în raport cu gândirea ce *pozitează*¹ o realitate sau alta. Husserl se întoarce, aici, la insistența sa asupra legitimării primare a cunoașterii în evidență: atât doar că experiența originară prin excelență, cea care dă intuitiv lucrul-însuși-în-persoană, nu mai este în viziunea lui *doar* perceptia "externă"² – ci fiecare gen obiectual își are *propria* corelație noetic-noematică³ originară, fondatoare.

În rezumat, logica transcendentală ar fi o logică formală (și o ontologie formală) din care au fost eliminate, printr-o critică legitimată de examinarea activităților real-constitutive, toate presupozitările idealizante⁴. *Chiar și presupozitia adevărului*⁵ trebuie să intre în sarcina acestei critici: ideea noastră potrivit căreia trebuie să existe adevăruri *în sine*, absolute, constante, adevăruri care reclamă doar o descoperire (și nu o constituire activă) este, probabil, prejudecata cea mai importantă cu care fenomenologia ca întreg – în calitate de *doctrină a sensului intențional* – s-a luptat de la un capăt al ei la celălalt. Care sunt argumentele propriu-zise ale acestei lupte, vom vedea ceva mai departe – mai cu seamă în **Secțiunea a III-a** a acestei lucrări.

¹ V., *infra*, cap. **Apogeul**, subcap. **"Adevăr" și "realitate"**, și cap. **Logica formală și cotitura transcendentală. Logică și limbaj la E. Coșeriu**, subcap. **Formal, apofantic, rațional**.

² "Evidența obiectelor ireale, ideale în sensul cel mai larg, e, în efectuarea ei, complet analogă celei a experienței habituale (pe care o numim experiență externă și experiență internă), cea pe care o considerăm [de obicei] – fără vreo altă fundare decât o prejudecată – singura capabilă să efectueze o obiectivare originară. Identitatea a ceva ideal (și deci caracterul său de obiect) trebuie să fie 'văzută' direct (și dacă vrem să luăm expresia în sensul ei largit, în mod corespondent: trebuie să fie sesizată în mod direct prin experiență) de o manieră la fel de originală ca atunci când avem de-a face cu identitatea unui obiect obișnuit al experienței, de exemplu cu un obiect al experienței naturale sau cu unul al experienței imanente a unor date psihice oarecare." (HUSSERL 1929/1992, p. 163)

³ Cf. HUSSERL 1929/1992, p. 141.

⁴ Aceasta e și titlul capitolului III al părții a II-a din HUSSERL 1929/1992: **Die idealisierenden Voraussetzungen der Logik und ihre konstitutive Kritik**.

⁵ Cf. HUSSERL 1929/1992, # 80 (p. 205-208).

2.4.3. În Enciclopedie

Dacă în cazul **Prelegerilor despre conștiința internă a timpului** aveam de-a face cu lecții husserliene editate de Martin Heidegger, în cel al articolului pentru **Encyclopaedia Britannica** din 1927 e vorba despre *o conlucrare efectivă* între cei doi¹: patru variante ale articolului sunt editate în **Husserliana IX**, iar dintre acestea doar prima îi aparține propriu-zis lui Husserl – purtând, însă, și ea adnotările lui Heidegger. O a doua variantă, deja destul de diferită de prima, e redactată de către acesta din urmă și conține, de asemenea, numeroase corecturi/ observații din partea "profesorului" său. În fine, în cea de a patra (și ultimă) variantă, pe lângă a prelucra formal varianta a treia, Husserl adaugă o întreagă parte (cea de-a treia: **Fenomenologia transcendentală și filosofia ca știință universală în fundamentare absolută**) textului propriu-zis². Variantele ulterioare primeia, ca și articolul în forma lui finală, trebuie, aşadar, considerate drept fructul muncii *comune* a celor mai importanți doi fenomenologi³. În abordarea de față – unde, firește, ne interesează în primul rând Edmund Husserl – trimiterile se fac la prima variantă, dar privesc în genere acele idei și elemente care au rămas *neschimbate* până la redactarea ultimă a articolului; acolo unde apar diferențe importante între cele două, ele sunt semnalate în subsol. De asemenea, voi încheia comentând succint temele adăugate de Husserl în varianta a patra.

¹ Avem aici de-a face cu "o doavadă, unică în felul ei, a colaborării între Husserl și Heidegger" – afirmă Walter Biemel (*apud* Al. Boboc, în **Nota introductivă** la HUSSERL 1927/2002, p. 92).

² Această parte se intitulează **Fenomenologia transcendentală și filosofia ca știință universală în fundamentare absolută**, și se referă la următoarele teme: fenomenologia transcendentală ca ontologie, fenomenologia și criza de fundamente a științelor exacte, fundamentarea fenomenologică a științelor despre fapte și fenomenologia empirică, fenomenologia completă ca filosofie universală, problemele 'supreme și ultime' ca probleme fenomenologice, soluționarea fenomenologică a tuturor opozițiilor filosofice. – *cf.* Al Boboc, **Nota introductivă** la HUSSERL 1927/2002, p. 92; v., de asemenea, titlurile capitolelor celei de-a treia părți a articolului în HUSSERL 1927 FIN.

³ "Toate cele patru versiuni mărturisesc o activitate febrilă și au rezultat într-o succesiune rapidă din vară până în decembrie 1927." (Biemel, *apud* **Nota introductivă** la HUSSERL 1927/2002, p. 93)

2.4.3.1

Prin fenomenologie înțelegem o mișcare filosofică născută în pragul secolului nostru, mișcare ce viza o fundamentare radical nouă a unei filosofii științifice, și prin aceasta a tuturor științelor. "Fenomenologie" desemnează însă și o știință fundamentală nouă, pusă în slujba acestui scop, știință prin care se face deosebirea dintre fenomenologia în sens psihologic și cea în sens transcendental. [HUSSERL 1927/2002, p. 95]

Iată dubla definiție¹ cu care debutează prima variantă husserliană a textului. Cum lesne se poate vedea, autorul insistă atât asupra căutării întreprinse de către fenomenologie (ca o mișcare revoluționară în câmpul filosofiei occidentale), cât și (mai ales!) asupra rezultatelor incontestabile deja obținute în urma acestei explorări – asupra *științei fenomenologice*² ca atare. Iar în cadrul acesteia, relația – cu aspecte ce pot apărea pe alocuri drept paradoxale – dintre psihologia pură și cea transcendentală este cea care îl preocupă cel mai mult. Avem aici, cel mai probabil, și motivul pentru care, în volumul IX din **Husserliana**, varianțele articolului sunt editate sub titlul general **Psihologia fenomenologică. Texte suplimentare**³. De altfel, cele două secțiuni ale varianței pe care tocmai o discutăm se intitulează, prima, **Fenomenologia psihologică în calitate de psihologie "pură"**, iar cealaltă, **Fenomenologia transcendentală față de fenomenologia psihologică**.

Textul primeia dintre aceste secțiuni e împărțit în șase subpuncte, care deocamdată nu poartă subtitluri separate⁴, iar temele în discuție sunt: 1) posibilitatea schimbării de atitudine prin care tot ceea ce era văzut naturalist e supus reflexiei universale fenomenologice; 2) problema capacitații de a a izola teritoriul conștiință ca atare, spre a-l oferi ca domeniu obiectual unei psihologii pure ca știință "încheiată"; 3) necesitatea efectuării corecte a reflexiei fenomenologice – ca intuire, fără substrucții și abstracții, a psihicului

¹ Cu modificări de formă, dar nu și de conținut, ea va apărea și în deschiderea textului din **Encyclopaedia Britannica**.

² Nu trebuie scăpată niciodată din vedere convingerea filosofului privitoare la autenticitatea absolută a descoperirilor acestei "științe" – pe care el o va înțelege, tot mai mult, drept ieșirea (destinală) din lunga criză a filosofiei occidentale – criză provocată în primul rând de evoluția postgalileană a gândirii științifice, dar care coincide, în mare măsură (cum va sublinia Heidegger) cu întreaga... metafizică.

³ Cf. HUSSERL 1927/2002, p. 95.

⁴ În articolul propriu-zis din **Enciclopedie**, fiecare subcapitol își are "numele" sau. (cf. HUSSERL 1927 FIN, *passim*)

în pură sa specificitate multiformă; 4) obligativitatea fundării psihologiei fenomenologice sau pure ca o știință nu factuală, ci rațională (apriorică, "eidetică"); 5) trecerea de la fenomenologia egologică la chestiunile intersubiectivității; 6) "preistoria" fenomenologiei la Hume, Locke și Brentano. Cea de a doua secțiune, cu trei subpuncte, se ocupă cu 1) reducția fenomenologică largită și pe deplin universală, prin care se obține nu o subiectivitate psihică pură, ci chiar *ego-ul transcendental*; 2) fenomenologia transcendentală ca ontologie universală în sens larg, completă, multilaterală și concretă; 3) fenomenologia vieții afective și voliționale – altfel spus, a *culturii* înțelese după configurațiile ei necesare și posibile, în conformitate cu aprioricul corelativ al formelor socializării.

Chiar și din această listă succintă se poate remarcă bogăția problematică a textului, altfel foarte scurt. Există, însă, o vizibilă *linie de forță* a întregii argumentații, și asupra ei ne vom concentra de aici înainte: e vorba despre distincția – extrem de subtilă – între o *epoché* ca punere în paranteză care ne aduce, dacă putem spune astfel, în fața unei egologii ce e pură, dar încă particulară, "privată"¹, și o altă (dar în multe privințe aceeași) *epoché*, a cărei radicalitate constă în depășirea totodată înspre adânc și universal a eului propriu – către ceea ce în **Meditații carteziene** va căpăta numele de *eidos ego*. Avem, astfel, de-a face cu o – destul de neașteptată² – "despicare" a reducției de-a lungul unei linii ce *nu coincide* cu distincția între domeniul "simplu" intențional și cel (deja) eidetic, *nici* cu cea dintre sfera propriului și sferele intersubiectivității/ culturii. Tripartiția – cea mai celebră³, în ce privește husserlianismul – reducție *transcendentală/* reducție *eidetică/* reducție *tematică* nu ne poate fi de folos acum; dimpotrivă, ea n-ar reuși decât să ne deruteze.

"Cheia" distincției pe care avem aici a o înțelege pare a sta în invocarea (încă o dată) a demersului cartezian, înțeles și aici – ca peste tot unde Husserl îl pomenește – mai radical decât a fost el vreodată realizat de către părintele francez al raționalismului:

¹ În fața psihicului *meu* pur...

² Impresia mea personală – dar desigur sprijinită pe lectura științifică cea mai atentă și onestă de care am fost în stare – este că *nicăieri* altundeva în opera husserliană antumă nu se încearcă o "tăietură" pe *exact această* linie, cum nu se poate mai fină (dacă nu chiar iluzorie) de demarcare.

³ Aceasta fiindcă ea provine din același **Meditații carteziene** care, cum se va afirma aici, reprezintă apogeul gândirii fenomenologic-transcendentale – fără a înceta să fie, aşa cum o spune explicit autorul lor, o *introducere* în filosofia/ știința husserliană...

O psihologie ca atare nu putea fi temei al filosofiei transcendentale. Până și psihologia pură, în sens fenomenologic, delimitată tematic prin reducția psihofenomenologică, rămâne oricând numai știință pozitivă, are ca teritoriu lumea însăși. /.../ pentru scopurile unei filosofii transcendentale este nevoie însă de o reducție fenomenologică largită și pe deplin universală (cea transcendentală), care face pe deplin satisfăcătoare universalitatea problemei, iar în ce privește întregul univers al experienței, și orice conștiință și știință pozitivă bazată pe ea, le transformă cu totul în fenomene, anume în fenomene transcendentale.

Încă Descartes atinsese, în treacăt, această reducție, în măsura în care (conform principiului său metodic al unei *epoché*, anume de a pune totul sub semnul îndoielii) el scotea total din cauză lumea experienței; el a recunoscut însă că *ego cogito* rămâne în discuție ca un univers al subiectivității pure și că aceasta, care nu trebuie să fie luată nici drept eu, nici ca acest om, este existentul în măsura în care e presupus în valabilitatea sa imanentă în orice cunoaștere pozitivă; este, față de ea, chiar un în sine, primul. [HUSSERL 1927/2002, p. 106-107]

În-sinele primar este subiectivitatea pură non-personală (i.e. universală): iată un *credo* husserlian poate nicăieri atât de explicit exprimat ca aici. Distincția între fenomenologia transcendentală și fenomenologia psihologică este una de miză epistemologică¹. E perfect adevărat că tratarea de către Husserl atât a reducției fenomenologice (reducție a "lumii" la un corelativ fenomenal al subiectului) cât și a celei eidetice (reducție, fundată pe intuiția esenței, a varietății infinite a cogitațiilor la tipurile lor recurente) în prima secțiune a textului pe care îl discutăm poate fi derulantă, fiindcă amândouă apar ca proceduri atât ale uneia, cât și ale celeilalte... fenomenologii. Însă *telos*-ul, înțeles în "acoperirea sa" *holistă*, cu care punem propriu-zis la lucru reducțiile (ce, la urma urmelor, nu sunt decât *metode*) este din start diferit: dacă facem psihologie pură, căutăm *subiectul*; dacă facem filosofie transcendentală, căutăm *subiectitatea*². Există, desigur, o relație – extrem de provocatoare – de dublă conținere între acestea două: ca "realitate", *ego*-ul își

¹ Deși utilizarea acestei sintagme e, aici, ușor incorectă: fiind *filosofie* (ba chiar "ontologie universală"), fenomenologia transcendentală depășește din start tot ceea ce ține de *nivelul* epistemologiei, al *științelor* în general.

² Folosind niște termeni oarecum pretențioși și referindu-ne de data aceasta la polul opus, corelativ, vom spune: căutăm, într-un caz, *lumea [intențională]*, în celălalt *mundaneitatea (lumitatea)*.

înglobează *egoitatea*; ca ansamblu ("potențial") de principii, aceasta din urmă îl cuprinde (ca una dintre posibilele realizări contingente) pe primul.

Această posibilitate de mișcare în oricare din cele două direcții poate crea riscul de a cădea în ceea ce Husserl numește, în această primă variantă, *cerc teoretico-gnoseologic*, iar în forma finală a articolului *cerc transcendental*¹: impresia potrivit căreia se poate trece de la psihologia pură la cea transcendentală și invers, fără vreun salt epistemologic și creând o relație de dublă fundare – evident vicioasă. Or, va preciza filosoful în articolul propriu-zis, relația dintre cele două este radical ierarhizată: între ele stă tocmai *hiatus*-ul, ruptura categorică indusă de atitudinea transcendentală, care trebuie să pună în paranteze totul, inclusiv psihologia ca întreg². Pe scurt: subiectivitatea și conștiința la care recurge întrebarea transcendentală³ nu pot realmente să fie subiectivitatea și conștiința de care se ocupă psihologia.

Avem, în cele din urmă, de-a face pe de o parte cu *independența absolută a ideii* de fenomenologie transcendentală și a dezvoltării ei sistematice în raport cu psihologia fenomenologică pură, și pe de alta cu *utilitatea propedeutică* (pe care aş numi-o *tehnic-investigațională*) imposibil de negat a acesteia din urmă pentru o ulterioară "ascensiune" în câmpul experienței transcendentele⁴. Atitudinea transcendentală poate fi descoperită și fără o largă experiență investigativă privind intenționalitatea psihologiei pure – Descartes constituie o dovdă clară în acest sens; dar tot atât de adevărat e că psihologului care intreprinde constant un studiu – orientat eidetic – al intenționalității îi va fi mult mai ușor să mențină (și să

¹ Cf. HUSSERL 1927/2002, p. 107, respectiv HUSSERL 1927 FIN, titlul subcap. 8 din partea a doua.

² "Chiar ca fenomenolog eidetic, psihologul e [în atitudinea naturală, n.m., C.V.] naiv din punct de vedere transcendental /.../dacă, însă, lăsăm interesul transcendental să fie cel decisiv, în locul celui naturalist-mundan, atunci psihologia ca întreg primește marca a ceea ce e transcendental problematic; și astfel, nu mai poate în nici un caz furniza premisele pentru filosofia transcendentală." (HUSSERL 1927 FIN, partea a 2-a, cap. 8)

³ Ca la "un fundament de frîñă nechestionată", descris ceva mai exact de către fenomenolog(i) drept subiectivitatea *anomimă* "a acelui tip de viață conștientă în care o lume posibilă, de orice fel ar fi ea, e constituită ca prezentă." (HUSSERL 1927 FIN, partea a 2-a, cap. 8)

⁴ Cf. HUSSERL 1927 FIN, partea a 2-a, cap. 10 (**Psihologia pură ca propedeutică la fenomenologia transcendentală**). Husserl vorbește aici despre o abordare oblică, în termenii săi: o *apropiere indirectă* de fenomenologia transcendentală, prin psihologia pură.

înțeleagă exercitant¹⁾ propria poziție transcendentală. Nu e greu de văzut că între cele două științe se desfășoară relația pe care avea să o stipuleze Eugeniu Coșeriu între teorie și studiul empiric:

Principiului faptului individual /.../ și deci ideii de a construi generalitatea faptelor prin abstractizare și generalizare i se opune principiul *universalității individului*. Acesta este unul din principiile fundamentale ale fenomenologiei lui Husserl, în viziunea căruia nici un "individ" nu este numai și exclusiv individ, ci conține în sine și *manifestă* propria sa universalitate. /.../ În această privință este necesar să distingem între generalitate (empirică) și universalitate – distincție ignorată în ideologia pozitivistă. [COȘERIU 1973/2000, p. 36-37]

... teoria se referă la "ceea ce este universal", în timp ce studiul empiric stabilește "ceea ce este general" în faptele cercetate. [COȘERIU 1973/2000, p. 40]

... teoria se prezintă *înainte, în timpul și după* studiul empiric. Înainte, ca fundament prealabil al acestui studiu și ca motivare explicită sau implicită a identificării și delimitării faptelor studiate. În timpul studiului, drept cadre în interiorul căruia sunt descrise, interpretate și ordonate faptele. După, ca teorie îmbogățită și/ sau modificată grație aceluiși studiu empiric, de exemplu prin constatarea unor fapte și aspecte care nu concordă cu postulatele lor inițiale. Astfel, se afirmă că, în practica de cercetare, între teorie și studiul empiric există un raport dialectic constant: teoria reprezintă fundamentalul prealabil al oricărui studiu empiric, iar rezultatele acestuia influențează la rândul lor teoria, precizând-o și/ sau modificând-o. [COȘERIU 1973/2000, p. 41]

La fel cum se afirma în **Ideen**, științele esenței sunt independente de cele ale faptelor²; dar aici avem de-a face cu mai mult decât atât: fenomenologia transcendentală este independentă de toate științele, fie ele și pure, desfășurate în afara acestei atitudini; am putea spune că ea este *teoria* în cel mai puternic sens al cuvântului, nu știință (descriptivă³) epistemologică, ci *definire a condițiilor de posibilitate pentru științificitate în general*.

¹ *Cognitio clara distincta* ce își capătă *adecvarea*, convertindu-se din simplă competență intuitivă în știință reflexivizată.

² V., *supra*, cap. **Primă strălucire**.

³ Cu alte cuvinte, știință ce specifică relațiile structurale, interdisciplinare, ierarhice etc. concrete între celelalte științe.

2.4.3.2.

În ce privește temele urmărite în partea a treia din forma finală a articolului:

- ideea potrivit căreia *fenomenologia transcendentală este ontologia* caracterizează (fie prin apariții explicite, fie prin prezență ca fundal) întreaga operă husserliană: e vorba, desigur, despre o *ontologie* (înțial¹) *regională* – cea privitoare la teritoriul conștiinței. Dar acesta se revelează curând a constitui o regiune cu totul aparte, pe de o parte capabilă să cuprindă – strict fenomenologic vorbind – totul (fiindcă *totul este fenomen* intențional) și chiar să fundeze – eidetic – orice constituire, de orice "grad" ar fi ea. Ceea ce reprezinta o investigare formal-materială locală devine, astfel, "ontologie universală"². În **Meditații carteziene**³, ideea va apărea cu și mai multă forță: prin fenomenologie se realizează dezideratul până acum ratat al filosofiei occidentale în desfășurarea ei istorică. De asemenea, **Criza științelor europene...**⁴ va cuprinde explicitări lărgite privitoare la motivele pentru care raționalismul, empirismul, Kant etc. nu au reușit să scoată filosofia transcendentală din demersul ei metafizic (*i.e.* presupunând construcții artificiale din concepte, lipsite de fundare autentică, intuitivă).
- tocmai problema "deruitei epistemologice" a Occidentului e cea de-a doua abordată⁵ de filosof aici. Toate parodoxele și *crizele fundaționale* din câmpul științelor (așa-zis *apriorice*) constituie istoric ar trebui să dispară⁶ odată cu revelarea provenienței lor din operațiunile

¹ Aceasta, însă, doar în ordinea "propedeutică" ce presupune investigarea psihicului pur; de îndată ce săvârșim răsturnarea transcendentală, conștiința, devenită câmp al experienței fenomenologice, ne apare drept protoregiunea a-tot-fondatoare, singura ce poate asigura o reconstrucție non-metafizică a ontologiei.

² Ea, afirmă Husserl, aduce la realizare ideea leibniziană a unei ontologii universale ca unitatea sistematică a tuturor științelor a priori, dar face aceasta plecând de la o nouă fundare, care îi permite să depășească "dogmatismul" prin utilizarea metodei transcendental-fenomenologice. (cf. HUSSERL 1927 FIN, partea a III-a, cap. 11)

³ V., *infra*, cap. "Salt mortal", subcap. **Metafizică, ontologie**.

⁴ V., *infra*, cap. **Husserl "dincolo de" Husserl**, mai ales subcap. **Scurtă istorie a transcendentalismului; sansa psihologiei**.

⁵ Nu se poate vorbi de o "tratare" propriu-zisă a ei, câtă vreme avem în acest articol un singur alineat care o privește. Ea va deveni însă una din preocupările de căpătenie ale lui Husserl în toată opera sa târzie, mai cu seamă în cartea *dedicată* ca întreg acestei cheștiuni, **Krisis**.

⁶ Cf. HUSSERL 1927 FIN, partea a III-a, cap. 12.

subiectivității transcendentale. Este o temă pe care Husserl va încerca să o trateze pe larg în **Originile geometriei**¹.

- fundarea fenomenologică a științelor "de fapte" în relație cu fenomenologia empirică e luată și ea în discuție:

Forma genuină a unei științe factuale atotcuprinzătoare este [forma] fenomenologică, și ca atare aceasta este știința universală a intersubiectivității transcendentale "de fapt", bazată pe fundarea metodică a fenomenologiei eidetice ca o cunoaștere ce se aplică absolut oricărei subiectivități transcendentale posibile. Astfel ideea unei fenomenologii empirice care îi urmează celei eidetice *este* presupusă și justificată. Aceasta e identică universului sistematic complet al științelor pozitive, cu condiția să le gândim pe acestea de la început ca fiind fundate metodologic, în mod absolut, prin fenomenologia eidetică. [HUSSERL 1927 FIN, cap. 13]

Două pretenții *forte* pot fi fără dificultate observate aici: mai întâi, cea potrivit căreia fenomenologia acoperă nu doar domeniul egologic *propriu*, ci și pe cel al *intersubiectivității* (chestiune problematică, pe care o vom discuta pe larg referitor la **Meditații carteziene**, V²). Cealaltă e că întreg ansamblul cunoașterii, până la ultimele sale "amănunte" empirice, poate fi supus reconstrucției fenomenologice.

- aceasta e, de altfel, ideea # 14 din articolul apărut în **Encyclopaedia Britannica**: *fenomenologia completă e o filosofie a-tot-cuprinzătoare*. Ea se divide, spune Husserl, într-o filosofie primă, fenomenologia eidetică, și una secundă, fenomenologia factuală.
- nu doar cele mai "mărunte" (sau amănunțite, mergând până la individuație³) probleme sunt fenomenologice; ci și *problemele ultime și cele mai înalte*. Tot ceea ce este rațional, tot ceea ce este într-un fel sau altul filosofic relevant trebuie să poată fi lămurit în "știință" inventată de Husserl. Pentru noi, în sensul investigației noastre integraliste, e extrem de important următorul fragment:

Ea [fenomenologia] recunoaște normele absolute ce trebuie să fie selectate intuitiv din viața umanității, și de asemenea structura ei primară tendențial-

¹ V., *infra*, cap. Husserl "dincolo de" Husserl, subcap. *Originea geometriei și sarcina universală a limbajului*.

² V., *infra*, cap. "Salt mortal".

³ Aici, de fapt, avem o problemă, în măsura în care Husserl va admite – în repetate rânduri – că până și cunoașterea completă a unui singur obiect reprezintă în realitate o sarcină infinită...

teleologică drept o direcționare spre dezvăluirea acestor norme și a operării lor conștiente și practice. Ea se recunoaște pe sine ca o funcție a a-totcuprinzătoarei meditații reflexive a umanității (transcendentale), [o examinare de sine] în serviciul unei practici complete a rațiunii, cu alte cuvinte în serviciul efortului către idealul universal al perfecției absolute ce rezidă în infinitate, [efort] ce devine liber prin dezvăluire. [HUSSERL 1927 FIN, cap. 15]

Suntem, aici, foarte aproape de modul cum Coșeriu va înțelege acțiunea științelor spiritului în genere (ca o aducere-la-conștiență a ceea ce e deja știut intuitiv, tehnic¹); de asemenea, trebuie remarcată – cred – insistența (discretă, dar de o apreciabilă constanță, a) lui Husserl asupra unei idei care și ea va apărea cu mai mare putere în ultimele sale opere: sarcina umanității europene (ca exponentă privilegiată a umanității în general) este filosofia. Această meditație-de-sine este totodată lămuritoare (în sensul în care omul se recunoaște ca actant transcendental al fenomenalității) și eliberatoare (a puterii-de-efectuare umane).

- în fine, fenomenologia *reușește să rezolve*, susține Husserl, *toate antitezele filosofice*. Cum o afirma și fragmentul de text pe care l-am așezat drept *motto* al prezentului capitol, diversele dualisme ale istoriei (una de acum depășită a) filosofiei europene pot fi soluționate, consideră autorul – în linia monismului intențional specific fenomenologiei. În această privință, opinia exprimată în prezenta lucrare² e cea potrivit căreia dualismele nu pot fi depășite în direcția specificată de fenomenologia transcendentală, ci, dimpotrivă, doar prin acceptarea unei gândiri triadice în linia sugerată de un Humboldt sau un Peirce. În acest sens, lingvistica tripartită coșeriană poate reprezenta un model epistemologic extrem de fecund.

¹ Cf. COȘERIU 1992, p. 11 (col. 3-4).

² V., spre exemplu, cap. *Trei proiecte semiotice*.

2.5. Apogeul (Meditații carteziene, I – IV)

În orice formă a ei, transcendența este un sens de existență [Seinssinn] care se constituie în interiorul *ego*-ului. Orice sens și orice existență imaginabilă, indiferent de faptul că se numesc imanente sau transcendentale, fac parte din domeniul subiectivității transcendentale, în calitate de subiectivitate care constituie sensul și existența. Este lipsit de sens să vrem să sesizăm universul existenței adevărate ca pe ceva care se află în afara universului conștiinței posibile, a cunoașterii posibile și a evidenței posibile, presupunând că cele două s-ar raporta una la cealaltă într-o manieră pur exterioară, în virtutea unei legi rigide. Ele aparțin în mod esențial una celeilalte, iar ceea ce e legat astfel în mod esențial este, de asemenea, în mod concret o unitate, o unitate în concretețea unică și absolută a subiectivității transcendentale. [HUSSERL 1931/1994, # 41 (p. 117)]

Argument(e) • Drumul către *ego*-ul transcendental • Structurile universale ale câmpului de experiență transcendental • [Digresiune:] Temporalitate ghidată obiectual, sau o anticipare a problemei eidetice
• "Adevăr" și "realitate" • Dezvoltarea problemelor constitutive: calea spre *eidos ego*

2.5.0. Argument(e)

2.5.0.1

Prezentul capitol și cel imediat următor au, privite în raport cu teza ca ansamblu, și un rol, și un "ton" special. Într-o lucrare ce se înscrie – din punct de vedere instituțional – în domeniul științelor limbajului, și care se anunță, prin titlul ei, a explora un teritoriu mai degrabă interdisciplinar¹, ele sunt capitolele în care mizele (punctuale) propriu-zis *lingvistice* sunt

¹ Integralism și (sau, uneori, *versus*) fenomenologie: lingvistică (de asemenea, uneori, semiologie) *față-în-față* cu filosofia.

lăsate, dacă nu de o parte, ceva mai la urmă¹. Aceasta fiindcă am încercat, în prezența porțiune a lucrării, să-mi îndeplinesc (într-un mod cât mai fidel spiritului husserlian), sarcina de a oferi o imagine de ansamblu a ceea ce a fost, doctrinal, acest – după părerea mea excepțional – capitol al *filosofiei occidentale* care s-a numit *fenomenologie transcendentală*.

Astfel, dacă până acum am urmărit (și de îndată după încheierea capitolului **Salt mortal** vom urmări din nou) mai degrabă clarificarea, unul câte unul, a conceptelor husserliene preluate, sau, dimpotrivă, respinse de integralism, acum e momentul ca (sprijinindu-ne pe textul husserlian cel mai potrivit pentru un scop ca al nostru) să aflăm cum se pot raporta una la alta, în *globalitatea* lor structurată, două *viziuni asupra lumii* și, eventual, două *episteme*: una fenomenologică, cealaltă integralistă.

E necesar, firește, a preciza că, în cazul lui Husserl, ambiția de a furniza punctul de plecare al unei reconstrucții radicale a tuturor științelor a fost întotdeauna evidentă. Astfel, prin orgoliul ei "fondator", doctrina filosofului german tinde a scăpa eventualei noastre întrebări: *de ce epistemologie ține fenomenologia?* Husserl n-ar fi acceptat decât relația inversă – fenomenologia explicitându-ne, credea el, ceea ce e anterior *oricărei epistemologii*². Iar de cealaltă parte, în cazul lui Coșeriu, ne confruntăm cu, propriu-zis, două sarcini. Prima, nici ea foarte simplă, e cea de a relua plasarea explicită – de către însuși inițiatorul ei – a modului de a gândi lingvistica integrală în paradigma *antipozitivistă* și (la/ ca bază) în epistemologia *științelor culturii*³. Cealaltă e de a schița măcar începutul unui răspuns la o întrebare mai gravă și ambițioasă, și anume: ce moduri de înțelegere (și deci ce sarcini) poate deschide integralismul în fața epistemologiei "înseși", ce direcții se profilează pentru *studiile integraliste* înțelese ca depășind mizele stricte ale lingvisticii?

Cum spuneam, însă, pentru a spera să îndeplinim dezideratele de mai sus, e nevoie, pentru moment, să ne facem o idee cât mai clară despre acele mize fundamentale (și în același timp articulate coerent, unitar) ale

¹ Mai exact, cum se va vedea, la sfârșitul fiecărui subcapitol ce analizează câte o *Meditație carteziană*.

² E vorba despre modurile primare/ esențiale de constituire reciprocă a obiectului și subiectului, abstracție făcând de datele *hyletică*; cât despre ansamblurile de științe particulare, ele ar ține de o fenomenologie constitutivă secundă, *regională*.

³ Mă voi achita de această sarcină în ultimul capitol al părții a treia.

fenomenologiei ce ne vor putea ajuta, mai spre sfârșit, a le legitima, o dată în plus, pe cele ale integralismului.

2.5.0.2

Orice cititor obișnuit a crede în niște legi primare ale scientificității – atât în domeniul ei de cercetare, cât și în cel discursiv – va suferi, poate, o primă reacție de refuz în fața afirmației care urmează: faptul că așez accentul husserlian cel mai înalt și hotărât, "piscul" (dacă astfel de naive, dar plastice formulări ne-ar mai fi îngăduite) filosofiei sale în **Meditațiile carteziene** ține, în cazul meu, cel puțin în oarecare măsură, de un amănunt personal, dacă nu chiar biografic¹. Aceasta e prima "mea" carte husserliană, citită destul de devreme în studenție și de atunci nepărăsită; iar importanța ei în destinul "spiritual" al celui care scrie prezenta lucrare este covârșitoare. Ea a impulsionat, pur și simplu, o convertire² fenomenologică din care, printre alte direcții de investigare, toată problematica acestui lung și aparent contorsionat text decurge. Nici una dintre sursele pomenite aici³ n-a "beneficiat" de o lectură atât de încăpătânătă, de zeci de ori reluată – uneori cu sentimentul unui remarcabil avans în adâncime, alteori cu descurajarea descoperirii câte unui nou impas.

Cititorul adineoară pomenit se va mira deci cu atât mai mult, și nu fără o doză de neplăcere, de următorul lucru: nu doar că nu las, cum se obișnuiște, aceste detalii "triviale" în afara textului sau nu le împing, măcar, în subsolul paginii, ci, iată, vorbesc în continuare despre ele tocmai

¹ De fapt – îmi dau seama în chiar momentul în care scriu aceste rânduri – Husserl ar fi fost cel care să se supere cel mai tare: conform proiectului său, orice demers investigativ, indiferent de unde pornește el istoric vorbind (din ce loc, din ce timp, cu ce cultură) trebuie să descopere în cele din urmă *aceleași* idealități. Deci: fie **Meditațiile carteziene sunt** ("obiectiv" vorbind) cele mai importante în ansamblul operei husserliene, și atunci a aduce în discuție un amănunt atât de trivial cum e ordinea lecturilor mele înseamnă o cum nu se poate mai gravă încălcare de domeniu; fie ele nu sunt realmente importante, iar atunci situația e și mai rea: înseamnă că am vorbit despre fenomenologie nereușind să face nici cea mai elementară reducție asupra propriei mele gândiri.

² Mai întâi entuziastă, dar (aveam s-o știu după câțiva ani) destul de superficială; mai târziu ceva mai calmă, mai interioară, ocupându-și încetul cu încetul un loc la rădăcina fiecărui act de gândire "culturală".

³ Nici măcar – o recunosc cu oarecare spașire – cele din Coseriu sau Humboldt: pentru simplul motiv că în cazul acestor doi savanți, sentimentul de fascinație n-a fost însoțit, cum mi s-a întâmplat mereu cu Husserl, de unul de inaderență, de opozitie internă, de voință, în ultimă instanță, contestată.

în locul unde ar fi trebuit să fiu mai... husserlian (mai cu-rigiditate-reaționalist) ca niciodată. Or, cum probabil toată lumea și-a dat seama deja, aceasta nu e o scăpare, o neglijență de stil – ci, dimpotrivă, o *declarație* (tematică) de *intenție*. Husserl însuși credea, firește, că singurul strat pre-cognitiv (sau, mult mai exact spus, cognitiv-antepredicativ) din care poate proveni o cunoaștere *științifică* justificată e nucleul tare, de maximă adâncime, al esențelor transtemporale ale lucrurilor¹ – în sfârșit eliberate de fluctuațiile inerente activității noetice care le-a dat naștere; or, eu nu consider că, *în cazul științelor culturii*, cunoașterea își poate găsi sursele *numai* acolo. Desigur, cum nu am ezitat să o afirme de mai multe ori în această lucrare, o intuiție originară² constituie izvorul întregii activități de vorbire/ viațuire spirituală; dar mai trebuie implicate, după părerea mea, două straturi cel puțin: unul este cel al *semnificativității istoriei*, și e probabil cel pe care prezenta argumentație l-a explorat cel mai amănușit, de-a lungul și de-a latul, pomenind atâtea nume³ de filosofi, lingviști, semioticieni sau pur și simplu oameni de cultură cu ideile și pozițiile lor. Dar *nu trebuie ignorat*, cum bine știm, *un al treilea strat*, sau mai exact *loc de proveniență* al tezelor fundamentale ale prezentei... teze: iar acesta nu este altc(in)eva decât *un subiect* – cel denumit, mai mult sau mai puțin conventional, aici, Cornel Vîlcu. Nu un subiect kantian sau transcendental în sensul husserlian al termenului (adică unul care vorbește îndotdeauna din afara oricărei *situări*); ci, dimpotrivă, unul pe care Husserl l-ar fi așezat, nu fără un mic dispreț pentru impuritatea sa, undeva în domeniul *ego-ului* ca substrat de habitualități. Afirm: cu toate acestea, el, Cornel Vîlcu, e interesant *tocmai* în măsura impurității sale, care îl transformă într-o singularitate. Măsurată, comparată cu altele, aceasta poate fi,

¹ Înțelese, firește, nu ca date subzistente caracterizând specii strict obiective, ci ca *eidos*-uri noematice.

² Nu însă eidetică în sensul husserlian al termenului. (V., *supra*, **Justificări și, infra, Trei proiecte semiotice.**)

³ Cum bine știm, *istoria* nu este doar a națiunilor, a grupurilor sociale, pe scurt a maselor și a determinismelor care le mișcă, ci și a indivizilor, cu rolul lor "disruptiv". Personalitățile singulare reprezintă, adesea, adevărate *evenimente* istorice care schimbă cursul, altfel previzibil, al lucrurilor. În consecință, sarcina istoricului e de a lua în considerare nu doar evoluțiile economice, sociale, politice explicitabile într-o logică evenimentială "normală", ci și contribuțiile indivizilor geniali. (v. HUMBOLDT 1821/1974). Ideea aceasta este, evident, cu atât mai valabilă când vorbim de istoria științei sau a filosofiei.

desigur, banală; dar reclam pentru ea (aşa cum trebuie făcut la un moment dat pentru fiecare *individ* – om sau operă – al culturii) statutul humboldtian al unei autenticităţi care e, în fond, în acelaşi timp existenţială şi re-semnificatoare de lume. Oricine a avut răbdarea să urmărească atent discuţia de până acum va intui în cât de nesemnificativă măsură fac toate afirmaţiile tari (sau, în aparenţă, zgomotoase) de dragul *acestui* Cornel Vîlcu. Este, însă, extraordinar de important pentru demersul de faţă să accentueze dreptul fiecărui *acesta* sau *acela* de a fi recunoscut în singularitatea proprie.

2.5.0.3

Se poate include aici, desigur, şi o altă explicaţie, ceva mai cuminte, pentru decizia mea de a supune unei discuţii mult lărgite acest text fundamental – redactat de Husserl, în 1929, în vederea susţinerii unor conferinţe la Sorbona¹. Motivul, de această dată "husserlian" (în sensul fidelităţii faţă de un "dat"), este simplu şi îl voi expune citând aici felul cum prefaţatorul primei ediţii româneşti caracterizează volumul:

... **Meditaţiile carteziene** aparţin primei grupe de texte fundamentale, care se adresează unui public deja familiarizat cu noţiunile de bază ale fenomenologiei. Cu toate acestea, ele sunt şi rămân o introducere în fenomenologia transcendentală, în problematica ei particulară. Faptul că ediţia operelor complete ale lui Husserl a debutat în 1950 cu publicarea **Meditaţiilor carteziene** (însotite de complementul lor, **Conferinţele pariziene**) reprezintă în fapt o recunoaştere a locului eminent pe care-l ocupă această carte în ansamblul operei lui Husserl. Scrisă în 1929, adică la vîrsta de 70 de ani, ea este deci o etapă finală a unui lung drum parcurs cu fervoare de filosoful german timp de aproape cinci decenii. **Meditaţiile carteziene**, opera de maturitate filosofică, reiau şi clarifică teme pe care Husserl le-a expus fragmentar sau mai puţin clar în diferite texte anterioare (cu deosebire, în **Cercetări logice** şi în **Idei directoare pentru o fenomenologie pură**, I), adunate acum într-o admirabilă sinteză-introducere. [Aurelian Crăiuţu, **Cuvânt înainte** la HUSSERL 1931/1994, p. 21]

Opinia pe care tocmai am parcurs-o e, de altfel, şi cea care mă îndreptăşeşte să dau prezentului subcapitol titlul destul de pretenţios pe care îl poartă: **Meditaţiile carteziene** (sau cel puţin *primele patru* dintre ele) reprezintă, fără îndoială, momentul de culminaţie al fenomenologiei;

¹ Cf. Aurelian Crăiuţu, **Cuvânt înainte** la HUSSERL 1931/1994, p. 21.

deja, întrucâtva, cu **Meditația a cincea**, ca și cu **Krisis**, Husserl va începe să parcurgă aria problematică, chestionabilă, a propriei sale gândiri. Cu o metaforă, aş putea spune: din exploratorul admirabil care a urcat cu o răbdare și o consecvență de neegalat muntele, el se va transforma sub ochii noștri, inevitabil mirați, în temerarul, după părerea mea și mai demn de admirație, care, sedus de înăltime, face unul (discuția despre intersubiectivitate) sau chiar mai mulți (tot ceea ce ține de *Lebenswelt*) pași în gol.

E greșit, însă, a anticipa tocmai atunci când am ajuns pe terenul totodată cel mai ferm și cel mai înalt al fenomenologiei transcendentale; mult mai înțelept e să analizăm cu răbdare și atenție fiecare din aceste meditații, având grijă pe de o parte să surprindem cât mai corect linia de demonstrație urmată de autorul însuși, pe de alta să subliniem, de fiecare dată, acele aspecte care sunt importante sau chestionabile din punctul nostru de vedere.

2.5.1. Drumul către *ego-ul* transcendental

2.5.1.1

Meditația I (# 3 – 11) începe prin a relua o idee deja schițată în **Introducerea**¹ volumului: cea a necesității de a radicaliza demersul desfășurat de către Descartes în ale sale **Meditationes de prima philosophia**. Revoluția carteziană, crede Husserl, a pus în evidență o tendință inherentă (chiar dacă nu întotdeauna conștientă) a oricărei științe care se dorește legitimată ca atare, și anume cea de a dobândi cunoștințe confirmate obiectiv. Interesant, pentru noi, e contextul în care filosoful german introduce această idee:

Sensul întregii noastre analize implică faptul că nu există identitate între științele ca fapte ale culturii [*als Tatsächlichkeit der Kultur*] și științele în sensul

¹ N-am rezervat primelor două paragrafe ale **Meditațiilor carteziene** un subcapitol de comentarii separat, considerând că miza lor în ansamblul lucrării e mai degrabă stilistic-retorică: ele reprezintă un (de altfel extrem de convingător) *captatio* menit să atragă atenția cititorului/ filosofului debutant asupra *sarcinii* civilizaționale a fenomenologiei ca o culminăție destinală (și totodată o ieșire din criză) a filosofiei occidentale. Iar în ce privește temele ("filosofice") din **Introducere**, ele sunt reluate, oricum, de Husserl, pe parcursul textului.

adevărat și pur al cuvântului sau faptul că primele poartă în ele însese, dincolo de existența lor faptică, o pretenție care nu se dovedește a fi împlinită prin simpla lor stare de fapt. Știința ca idee – ca idee a unei științe veritabile – este implicată tocmai în această pretenție. [HUSSERL 1931/1994, p. 39]

Este evident că, în frazele pe care tocmai le-am citat, Husserl dorește a designa, prin termenul *cultură*, un ansamblu obiectual/ mundan mult mai larg și mai lax decât cel pe care l-am pune noi sub această etichetă; oricum am lăua-o, însă, nu putem să nu observăm o prejudecată care l-a însorit mereu pe filosof, și anume cea potrivit căreia există un sens plin, originar al cunoașterii care s-a pierdut pe parcurs, iar starea aceasta de rătăcire și vag în care umanitatea se află este tocmai cultura. Ea pare a fi contaminată însese științele, care s-au transformat într-un fel de ansambluri discursivee autolegitimate – sau mai exact, care nu-și mai pun problema unei legitimări prime (logic și cronologic) și totodată ultime (în sensul rezistenței la orice posibilă contestare). Pentru a ieși din acest impas, soluția ar fi renunțarea la a lăua în serios pretențiile de valabilitate ale științelor aşa cum există ele de fapt, și a căuta sursa lor de drept. Aceasta este *evidența* intuitivă:

Actul de a judeca este o vizare [*Meinen*] și, în general, o simplă presupunere [*Vermeinen*] că un lucru este într-un fel sau altul. Judecata (ceea ce este judecat) este atunci lucrul presupus, respectiv starea de lucruri presupusă sau o vizare a obiectului, o vizare a stării de lucruri. Această li se opune, însă, eventual, o vizare judecătoare [*ein urteilendes Meinen*] cu totul particulară (un alt mod prin care, judecând, suntem conștienți de lucruri). Aceasta este evidența. În locul unei simple vizări de la distanță, obiectul și starea de lucruri sunt prezente "ele însese în persoană" conștiinței noastre, prin urmare ele sunt imanente subiectului judecător. O simplă judecătă presupunivă se conformează lucrurilor și faptelor însese prin trecerea ei la evidență corespunzătoare. Această trecere are caracterul unei împliniri [*Erfüllung*] a simplei vizări, caracterul unei sinteze a identificării; ea este o certitudine interioară evidentă a exactității acelei intenții care fusese anterior "depărtată" de obiect. [HUSSERL 1931/1994, 40-41]

Dar de unde poate proveni, ne întrebăm, denaturarea și rătăcirea pe care științele le-au suportat pe parcurs? Alineatul care urmează lămurește pe deplin poziția lui Husserl în această chestiune; pentru noi, importanța lui este (deși prin contradicție) imensă:

Pentru completare, mai trebuie subliniat încă un lucru: este necesar să deosebim între judecătă (în sensul cel mai larg de vizare) și evidență pe de-o

parte, și judecare și evidență antepredicative pe de altă parte. Evidența predicativă o include pe cea antepredicativă. Ceea ce este vizat, respectiv văzut și intuit în mod evident, este mai apoi exprimat, iar știința vrea în general să emite judecăți exprimate și să fixeze și să păstreze judecata, adică adevărul în forma exprimată. Dar expresia ca atare se potrivește mai mult sau mai puțin obiectului vizat și lucrului dat el însuși în persoană [*Selbstgegebene*], ea are aşadar propria ei evidență sau non-evidență inclusă în predicăție. Prin aceasta, ea determină însă simultan și ideea unui adevăr științific, conceput ca o stare de fapt predicativă intemeiată, sau susceptibilă de a fi intemeiată în mod absolut. [HUSSERL 1931/1994, p. 41]

Aici, fenomenologia transcendentală și-a statuat una dintre acele convingeri preliminare pe care autorul prezentei lucrări, în calitatea lui de lingvist integralist (ceea ce înseamnă și *humboldtian*) nu le poate împărtăși: convingerea potrivit căreia actele discursului referă la realități anterioare, nondiscursive, însuși gradul de scientificitate al oricărui demers cognitiv desfășurat (ca fapt al culturii) depinzând de gradul de atenție cu care el se știe "păzi" de *capcanele* inerente punerii-în-limbaj:

Întrucât științele urmăresc să facă predicății care să exprime complet și evident adevarat ceea ce este intuit în mod antepredicativ, este de la sine înțeles faptul că trebuie să ne îngrijim, de asemenea, de această latură a evidenței științifice. Dat fiind caracterul fluid, echivoc și mult prea puțin exigent al limbajului comun în ceea ce privește perfecțiunea expresiei, chiar și acolo unde sunt folosite mijloacele sale de expresie va fi necesară o nouă intemeiere a semnificațiilor printr-o orientare originară către evidențele obținute în travaliul științific și către fixarea lor în aceste semnificații. Considerăm că și aceasta face parte din principiul nostru metodic – și, de acum înainte, în mod consecvent normativ – al evidenței. [HUSSERL 1931/1994, p. 44]

Citind aceste rânduri, ne putem da seama că *semioticianul* Edmund Husserl, acel gânditor de formăție inițial matematică a cărui principală preocupare, pentru o vreme, a fost problema semnelor și a surogării inerente oricărei utilizări a acestora¹, n-a dispărut nicicând; el s-a retras, doar, în fundal – lăsând loc filosofului. Atitudinea de mefiență față de limbajul comun a fenomenologiei husserliene ne amintește, pe de altă parte, binecunoscute rezonanțe carteziene. În fascinantul segment din **Meditațiile metafizice** în care dezbaterea chestiunea identității bucătii de ceară, René Descartes scria:

¹ V., *infra*, cap. *Zur Logik der Zeichen / Determinación y entorno*.

Totuși, nu mă voi putea uimi îndeajuns când voi băga de seamă cât de multă slăbiciune are spiritul meu, și ce înclinație care îl duce pe neobservate spre greșală. Căci deși fără să vorbesc voi scruta toate acestea în mine însuși, cuvintele vor fi cele care totuși mă vor împiedica, și sunt indus aproape în eroare de termenii din limbajul obișnuit; deoarece noi spunem că vedem aceeași ceară, dacă cineva ne-o arată, și nu că judecăm că este aceeași, pornind de la faptul că are aceeași culoare și aceeași formă; iar de la aceasta aproape că aş fi pe cale să trag concluzia, că ceea ce cunoștuță prin intermediul percepției vizuale efectuată de ochi, și nu doar prin inspectia efectuată de spirit, căci tot la fel eu spun că văd ceea ce, precum dacă din întâmplare privind de la o fereastră oamenii care trec pe stradă, nu voi ezita, la vederea lor, să spun că văd oameni; și cu toate acestea, ce văd eu de la această fereastră în afară de niște pălării și niște paltoane, care pot foarte bine să acopere doar spectre sau simulacre de oameni care nu se mișcă decât sub impulsurile unor resorturi? Dar eu judec că am de-a face cu oameni adevărați, și astfel – numai prin puterea de a judeca ce se află în spiritul meu – eu înțeleg ceea ce cred că și văd cu ochii mei.

Unui om care se străduiește să-și ridice cunoașterea deasupra nivelului comun – trebuie să-i fie rușine să vâneze ocaziile de a se îndoii, să le vâneze printre formele și termenii pe care îi folosesc vorbind oamenii de rând. [DESCARTES 1641/1997, p. 44-45]

Ni se mai demonstrează o dată, dacă mai era cazul, că mediul lingvistic în care¹ omul își desfășoară viața reprezintă un neajuns din punctul de vedere al oricărei doctrine raționaliste². De aceea, o purificare a semnificațiilor și o convertire la deplina rigurozitate a înlănțuirilor sintactice reprezintă un punct obligatoriu al oricărui program filosofic de

¹ O observație nu doar amuzantă, ci extrem de grăioare e următoarea: Descartes ne cere să fim riguroși, să ne distanțăm de modul nereflexiv de a vorbi cotidian și să nu spunem că vedem oameni, cătă vreme vedem doar pălării și paltoane. E evident, însă, că *tot așa* cum nu vedem *de fapt* oameni, nu vedem *de fapt* nici pălării sau paltoane. Filosoful francez nu reușește, propriu-zis, să se smulgă din capcana pe care o denunță; ba chiar, aş spune, încercând să-i conștientizeze existența, el a căzut în ea mult mai adânc decât mult-blamatul vorbitor comun. Cum bine știm, kantismul va soluționa problema: în simțuri nu ni se dau niciodată obiecte, nici un fel de obiecte; acestea sunt doar rezultatul operațiilor (active) de sinteză realizate de Intelect sub concepte.

² Lingvistica generativ-transformatoare pare a contrazice puternic această afirmație. Vreau, însă, să reamintesc cititorului poziția lui Chomsky față de creativitatea schimbătoare de reguli (v., *supra*, cap. **Gramatica generativă**): tot ceea ce ține de ea e exclus, în generativism, din domeniul limbajului. Or, din punctul de vedere al integralismului, aceasta e o gravă (și nejustificată) reducție.

filiație cartesiană. Nu mă voi abține, în acest punct al discursului meu, de la a observa că în efortul lui de a renunța la "toate" prejudecățile¹, Husserl nu a pus, totuși, niciodată la îndoială evidența (pentru el, a) secundarității limbajului.

Să lăsăm, însă, pentru moment, la o parte această chestiune, revenind la argumentația husserliană: ideii de știință veritabilă trebuie să îi corespundă posibilitatea unei fundări care să fie totodată originară și absolut indubitabilă; cu alte cuvinte, trebuie descoperite acele cunoștințe prime în sine care să poată susține întregul edificiu al cunoașterii universale²; trebuie să pătrundem în acea zonă privilegiată, de dignitate superioară, a evidenței care este apodicitățea:

O evidență apodicică are .../ particularitatea cu totul deosebită de a nu fi în general doar o simplă certitudine [*Seinsgewiſheit*] a existenței lucrurilor sau a stărilor de lucruri evidente din ea, ci de a se dezvăluî în același timp printr-o reflecție critică drept imposibilitate absolută de a concepe nonexistența acestora; prin urmare, de a exclude cu anticipație orice îndoială imaginabilă ca fiind lipsită de sens. [HUSSERL 1931/1994, p. 46]

Firește, existența extrasubiectivă (cum ne-am obișnuit s-o numim) a unei lumi, a unei realități de-sine-stătătoare este departe de a fi apodicică; de aceea orice filosofie riguroasă se va abține de la a o afirma; e vorba de o reformă radicală ce presupune, ca un prim pas, renunțarea la toate științele naive și, mult mai important decât atât, la însuși domeniul obiectual pe care ele și-l reclamaseră drept teritoriu-de-investigație:

... nu este suficient a nu acorda nici o valabilitate științelor ce ne sunt date în realitate și a le considera simple pre-judecăți [*Vor-Urteile*] inaceptabile pentru noi. De asemenea, trebuie să privăm domeniul lor universal, cel al experienței, de valabilitatea pe care i-o acordă oamenii în mod naiv. Existența lumii bazată pe evidența experienței naturale nu mai poate fi

¹ "Accentuăm aici ceea ce am spus deja în legătură cu Descartes: la fel precum toate științele existente, nici logica nu este admisă ca valabilă în urma răsturnării generale. Tot ceea ce ne-ar putea face posibil un început filosofic trebuie să fie mai întâi cucerit de noi însine. Nu putem să acum dacă mai târziu ne va fi dată o știință veritabilă de tipul logicii tradiționale. .../ Este evident că eu, în calitate de filosof debutant, ca o consecință că tind către scopul presupus al științei veritabile, nu pot admite și nici nu pot concepe ca fiind valabilă nici o judecăță pe care să nu o fi creat eu însuși dintr-o evidență, din 'experiență' în care lucrurile și stările de lucruri respective să-mi fie prezente 'ele însăși' în persoană." (HUSSERL 1931/1994, p. 43)

² Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 44.

pentru noi un fapt evident, ci doar un fenomen de valabilitate [*Geltungssphänomen*]. [HUSSERL 1931/1994, p. 48]

După cum fiecare cititor familiarizat măcar în parte cu fenomenologia trebuie să-o fi intuit deja, ne aflăm foarte aproape de introducerea în discuție a celui mai important procedeu de "purificare" al acestei filosofii, acea tehnică, în fond, după aplicarea, sau mai precis în exercitarea continuă a căreia, de-abia, fenomenologia devine posibilă. E vorba, cum bine știm, despre reducția transcendental-fenomenologică:

Această devalorizare [*Außergeltungsetzen*] universală ("inhibare", "scoatere din joc") a tuturor atitudinilor față de lumea obiectivă dată și, în primul rând, a afirmațiilor existenței [*Seinsstellungnahmen*] (referitoare la existența aparentă, existența posibilă, existența ipotetică, probabilă etc.) – sau, aşa cum se obișnuiește de asemenea să se spună, această *époχή* [epoché] fenomenologică, această "punere între paranteze" a lumii obiective – nu ne plasează, prin urmare, în fața unui nimic. Ceea ce /.../ prin aceasta îmi revine mie, ca subiect care meditează, este viața mea pură, cu toate trăirile ei pure ale conștiinței și cu toate obiectele ei intentionale pure [*reine Gemeintheiten*], universul fenomenelor în sensul special și largit al fenomenologiei. Este – se poate spune și astfel – metoda radicală și universală prin care mă concep pe mine însuși ca eu pur, împreună cu propria mea viață pură a conștiinței, în care și prin care întreaga lume obiectivă există pentru mine, și anume tocmai așa cum există ea pentru mine. [HUSSERL 1931/1994, p. 51]

Este esențial să nu scăpăm din vedere, aici, diferența dintre *ego cogito* al lui Descartes și cel al lui Husserl – așa cum ține să o sublinieze însuși inițiatorul fenomenologiei. Pentru părintele francez al raționalismului, această sintagmă ar fi reprezentat, susține Husserl, o axiomă primară care, împreună cu altele susceptibile de a fi descoperite (vom recunoaște aici fără dificultate, în primul rând, teza veracității divine) și prelucrând inductiv¹ un material empiric, ar fi permis întemeierea unei științe *ordine geometrico*²; de asemenea, Descartes credea a fi salvat, în *ego*, o particică

¹ Un cuvânt ca acesta poate părea ciudat, utilizat în raport cu o doctrină raționalistă, i.e. deductivă prin excelенță. Am dorit doar a relua în cât mai puține cuvinte ideea demersului constructiv cartezian ce pleacă de la realitatea care reprezintă, dacă se poate spune astfel, "încarnarea" unor idei clare și distințe și purcede la redescriverea ierarhică, "de jos în sus", a cunoașterii ca ansamblu structurat. Vorbind despre *inducție*, m-am referit la această trecere de la simplu la complex și de la ceea ce e elementar la ceea ce e arhitectural.

² Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 55.

indubitabilă a lumii¹, pornind de la care ar fi fost posibilă reconstrucția rațională a întregului. Or, ne atrage atenția filosoful german, unica funcție (cu mult mai "modestă", dar de data aceasta autentic exercitabilă) ce se poate atribui certitudinii apodictice a existenței unui *ego* transcendental este cea de a deschide, dacă putem spune astfel, ușa sferei de existență cu adevărat originar-intuitive – care este sfera experienței transcendentale. Aceasta fiindcă în realitate adevăra (caracterul lucrurilor de a fi date "ele însele", în persoană, în prezentul viu [*lebendige Selbstgegenwart*]) și apodicticitatea evidenței nu merg, neapărat, mâna în mâna².

...așadar, certitudinea apodictică proprie experienței transcendentale se referă la transcendentalul meu "eu exist", în generalitatea sa nedeterminată proprie unui orizont deschis. Realitatea [*das Wirklichsein*] fundamentalului prim în sine pe care se clădește întreaga cunoaștere este stabilită prin urmare cu o certitudine absolută; prin aceasta însă nu este, firește, stabilit ceea ce determină mai exact existența sa și nu s-a prezentat încă el însuși în persoană în evidență vie a lui "eu exist", ci este doar prezumat. [HUSSERL 1931/1994, 53-54]

Cu alte cuvinte: este, pe de o parte, exclusă orice îndoială posibilă cu privire la existența unui flux al cogitării; aici avem o certitudine apodictică; dar nu tot ceea ce cade sub apodicticitate rămâne la stadiul de experiență vie a *ego*-ului transcendental, de experiență intuitivă, cum insistă Husserl, cu alte cuvinte i-mediată. Nu mai suntem în stadiul cartesian, unde eul apartenent lumii avea o certitudine palpabilă continuă, dar el nu era propriu-zis situat transcendental. Am depășit, de asemenea, viziunea kantiană – potrivit căreia, așa cum am arătat, lumea nu mai era a lucrurilor în sine, ceea ce reprezintă desigur un progres, însă unul moderat, datorită faptului că judecata *eu exist* trebuia, la Kant, doar să poată însoți fiecare moment al vieții fenomenele (ceea ce ne-a făcut să vorbim, undeva mai sus³, despre o întemeiere *oblică* a mundaneității). Or, nu îmi voi ascunde entuziasmul în ceea ce privește lucrul care, după părerea mea, se anunță aici: este vorba, nici mai mult, nici mai puțin decât despre deschiderea, în opera husserliană, a posibilității de a înțelege altfel *temporalitatea*, cea pe care autorul **Criticii rațiunii pure** o identificase drept problema-prin-excelență a teoriei cunoașterii, fără a

¹ Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 54.

² Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 53.

³ V. cap. **O lume răsturnată**.

o putea însă explicita altfel decât drept timp (ce-i drept subiectiv) omogen și ireversibil, ordonat de schematismul categoriilor Intelectului. Spun aceasta fiindcă, în vreme ce la Kant timpul rămânea a fi gândit drept ordonare unidirecțională de clipe și intervaluri temporale ale căror succesiune și durată sunt perfect determinabile, la Husserl¹ conștiința nu mai e doar temporalizată, ci devine temporalizantă, mișcarea prezentului viu desfășurându-se în orizonturi de potențialități ale retenției și protenției. Firește, nu este clar în ce măsură și-ar fi dorit părintele fenomenologiei să se îndepărteze de kantism către o eventuală atitudine mai deschisă (de tipul celei heideggeriene, care își desfășurase deja, la 1927, prima sa importantă – mai mult: revoluționară! – punere în pagină). Nu știm nici dacă matematicianul-de-formație Edmund Husserl va fi intuit că deschisese drumul spre o eliberare a chestiunii timpului de cele ale determinismului și numerabilității. În oricât de mare măsură trebuie să ne îndoim că Husserl urmărea o privare-de-rigurozitate în abordarea problemei temporalității, nu putem, totuși, să nu cădem de acord cu Gadamer, care spune următoarele:

Cercetările lui Husserl asupra constituirii conștiinței timpului s-au născut din necesitatea de a sesiza modul de a fi al acestui flux [al cogitațiilor; n.m., CV] pentru a implica astfel subiectivitatea în cercetarea intențională a corelației. Din acest moment orice altă cercetare fenomenologică se definește ca investigare a constituirii unităților conștiinței timpului /.../. Devine astfel împede că particularitatea trăirii – în ciuda faptului că își păstrează semnificația metodică în calitate de corelat intențional al unei valabilități de sens [*Sinngebung*] constituite – nu este un dat fenomenologic ultim. Orice astfel de trăire intențională a conștiinței implică mai curând mereu un orizont gol dublu care se caracterizează mereu prin faptul că în el nimic nu este vizat propriu-zis, dar este unul asupra căruia se poate îndrepta în mod esențial, în orice moment, o vizare actuală și este până la urmă evident că unitatea fluxului de trăiri ale conștiinței cuprinde totalitatea oricăror trăiri tematizabile de acest fel. Prin urmare, constituirea temporalității conștiinței formează suportul fundamental al întregii problematici a constituirii. Fluxul de trăiri ale conștiinței are caracterul unei conștiințe orizontice [*Horizontbewußtsein*] universale din care sunt date în mod real doar fragmente, sub forma unor trăiri. [GADAMER, p. 188-189]

¹ V. și, *supra*, în cap. **Maturitatea**, porțiunea dedicată **Prelegerilor despre conștiința internă a timpului**.

Menționând din nou (a câtă oară?) regretul meu de a nu putea urmări mai pe larg, în prezenta lucrare, și problema – atât de complexă și de fascinantă – a explicitării fenomenologice a timpului, revin pentru a semnala ultima dintre ideile (după părerea mea) importante din prima meditație carteziană a lui Husserl. Este vorba despre o absolut necesară aplicare, pentru sfera cunoașterii pure, a ideii brentaniene de intenționalitate. Reducția transcendentală ne-a adus, desigur, în sfera a ceea ce este immanent, a fluxului cogitațiilor – ceea ce nu înseamnă însă că, odată cu ea, "obiectele" cunoașterii ar fi dispărut, că am fi rămas doar cu un *cogito* privat de *cogitata*. Dimpotrivă, toate actele conștiinței (pe care ceva mai încolo filosoful le va împărți în pasive, acte de donație, sau active, acte de constituire) continuă să "poarte" în și cu ele, la "capătul" lor opus subiectului, entități dotate cu "sens" obiectual (tot ceva mai încolo, Husserl le va spune acestora *noeme*). Se introduce în discuție, aici, unul din cele mai fascinante concepte ale întregii doctrine a fenomenologiei transcendentale – *transcendența de imanență intențională*:

Prin intermediul *εποχή* fenomenologice, reduc eul meu natural și viața mea psihică – domeniul experienței mele psihologice interioare – la eul transcendental-fenomenologic, domeniul experienței de sine transcendental-fenomenologice. Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat și va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele sale își creează – aşa după cum am afirmat deja – întregul său sens și întreaga sa valabilitate [valoare] de existență pe care le are în orice moment pentru mine din mine însuși, din mine în calitate de eu transcendental, care apare pentru prima dată abia odată cu *εποχή* trahnscedental-fenomenologică.

Acest concept de transcendental și conceptul său corelativ, cel de transcendentă, trebuie create exclusiv din meditația noastră filosofică. Trebuie remarcat aici faptul că, aşa după cum eul redus nu este o parte a lumii, în mod invers, lumea și fiecare obiect al ei nu sunt părți ale eului meu, ele nu se află în viața conștiinței mele ca parte reală a acesteia și nu formează un complex de date senzoriale sau acte psihice. Această transcendentă aparține sensului propriu al lucrurilor mundane /.../. Dacă această "transcendentă de imanență intențională" [Transzendenz *ireelen Beschlossenseins*; în traducerea Levinas & Peiffer, *transcendance d'inhérence irréelle*; n.m., C.V.] aparține cu adevărat sensului propriu al lumii, atunci eul însuși care poartă în sine lumea ca sens real și care este necesarmente presupus de acesta la rândul ei se numește transcendental în sens fenomenologic, iar problemele filosofice care rezultă din această corelație se numesc transcendental – filosofice. [HUSSERL 1931/1994, p. 57]

2.5.1.2.

Ce are, însă, de câștigat lingvistul (în sprijă, lingvistul integralist) din confruntarea cu prima **Meditație...** a lui Husserl? Spre a nu încărca foarte mult un capitol analitic și aşa lung, *schizez*, doar, problemele ce dau de gândit oricărui om de știință interesat de chestiunea limbajului:

- mefiența filosofului însuși față de "faptele" limbajului/ ale culturii nu poate fi, desigur, decât descurajantă, din punctul nostru de vedere; ea mă va determina, în această privință, să nu pot adopta, de-a lungul acestei lucrări, decât o atitudine *anti-fenomenologică*;
- ideea potrivit căreia științele nu se pot autolegitima prin simplul lor succes "tehnic" (prin-tr-o funcționare inertial-productivă), ci au nevoie de o checionare a propriilor fundamente ne va fi, însă, foarte prețioasă: orice lingvistică are nevoie de o *teorie preliminară* care să expliciteze rolul limbajului în raport cu lumea și viața umană;
- extrem de încurajatoare e și deschiderea, operată deja aici, înspre ideea că orice știință se bazează pe/ se fundează într-o *cunoaștere originară*. Critica husserliană a intemeierii științelor pe *cogito*-ul de tip cartezian sau kantian și recomandarea, ca teren de pornire al fenomenologiei, a *câmpului de experiență transcendental*, ne sugerează că lingvistica nu poate veni înspre obiectul său "din afară", pentru simplul motiv că însuși subiectul efectuant al cunoașterii științifice nu are o experiență a limbajului exterioară acestuia, ci una care lucrează, dacă putem spune astfel, cu limbajul și din interiorul lui;
- problema constituirii timpului este, cum se va vedea, singura linie digresivă ce se va deschide repetat în această lucrare: ea indică, probabil, calea de investigație pe care autorul ei o va urma de îndată ce va încheia prezentul text; secundară în raport cu problematica explicită de aici, ea va fi, sper, tolerată¹ de cititorul care înțelege că, în spatele oricărui orizont parcurs atent, se deschid altele care, deși deocamdată de-abia intuite, lasă să pătrundă asupra a ceea ce se cercetează în prezent o lumină stranie, încă i-rațională și, tocmai de aceea, promițătoare a unei *alte înțelegeri*;

¹ Sau măcar ignorată. Am încercat să semnalez, preventiv, cele câteva zone de "rătăcire" în(spre) chestiunea temporalității pe care acest text le-a înglobat.

- în fine, chestiunea *transcendenței de imanență intențională* e prețioasă, integralismului din punct de vedere *tehnic* – ea îngăduindu-ne, cred eu, să înțelegem mai bine statutul designatelor și modul de desfășurare al primului raport semiotic în *logos-ul semantikos* pur, eliberat (pentru investigația husserliană, prin *epoché* transcendentală; pentru orice vorbitor într-o limbă, prin calitatea actelor lingvistice de a-și produce/ susține propriile obiecte) de orice chestionare apofantică sau pragmatică.

2.5.2. Structurile universale ale câmpului de experiență transcendental

2.5.2.1.1

Cum tocmai am arătat, prin trecerea de la raționalismul cartezian la cel husserlian, *ego cogito* se convertește dintr-o afirmație apodictică pe care să ar putea edifica o doctrină speculativă¹ în simplă "poartă", "intrare" discursivă către un domeniu experiențial anterior oricărui discurs, de o autenticitate cu adevărat originară:

Într-adevăr, în loc de a urmări să utilizăm pe *ego cogito* drept premisă apodictic evidentă pentru construirea unor raționamente despre care se presupune că ne vor conduce spre o subiectivitate transcendentală, ne îndreptăm atenția asupra faptului că *epoché* fenomenologică (îmi) dezvăluie (mie, în calitate de filosof care meditează) o nouă și infinită sferă de existență, ca domeniu al unei experiențe de tip nou, al experienței transcendentele. Dacă remarcăm acum că fiecărui tip de experiență reală, precum și modurilor ei generale de specificare: perceptie, retenție, reamintire etc. îi corespunde de asemenea o ficțiune pură, o pseudoexperiență [*eine Erfahrung als ob*], având moduri paralele de specificare (pseudoperceptie, pseudoretenție, pseudoreamintire etc.), ne așteptăm atunci ca să existe, de asemenea, o știință apriorică și care să se mențină în domeniul posibilității pure (repräsentabilitate pură, imaginabilitate pură) și să emite judecăți mai curând asupra posibilităților apriorice decât asupra realităților transcendente prescriind, astfel, în același timp, reguli apriorice realităților [HUSSERL 1931/1994, p. 58-59]

¹ Ceea ce îl face pe Descartes să rămână "prins" într-o metafizică a cărei depășire va fi reclamată de către Husserl în cea de a cincea **Meditație** a sa; v., *infra*, cap. **Salt mortal**.

Eine Erfahrung als ob: iată-ne, aici, la începutul **Meditației a doua** (ce cuprinde # 12 – 22), în fața uneia dintre cele mai prețioase idei husserliene – din punctul de vedere al prezentului demers cercetător. Fenomenologia evoluează în domeniul lui *ca-și-cum*; și, vom vedea de îndată, nu doar reducția transcendentală, ci și cea eidetică slujesc la descoperirea acestuia și la pătrunderea în el. Devine vizibilă, cu acest prilej, continuitatea principală între cele două¹ proceduri purificatoare prin excelență ale fenomenologiei transcendentale. Prima reducție ne punea în prezență unor obiecte (*ipseități*) eliberate de interogarea apofantică privind existența/ nonexistența lor într-o "realitate" extrasubiectivă; cea de a doua ne va prilejui trecerea de la obiectele intenționale ca ipseități către *identitățile* esențiale pe care ele le manifestă.

De asemenea, ni se anunță din nou o problemă a cărei abordare frontală va avea loc abia în **Meditația a treia**: cea a corelației necesare între demersul cognitiv desfășurat în atitudinea transcendentală și temporalizarea *ego*-ului:

Pentru a explica și mai exact /.../, ar trebui poate să arătăm următorul lucru: nu identitatea vidă a lui "eu exist" formează conținutul absolut cert al experienței transcendentale de sine, ci toate datele singulare ale experienței de sine reale și posibile – deși ele nu sunt absolut certe în detaliu – sunt cuprinse într-o structură universală și apodictică a experienței eului (de exemplu, forma temporală imanentă a fluxului conștiinței). În virtutea acestei structuri și ca o caracteristică a sa, eul își este schițat lui însuși, în mod apodictic, ca eu concret, ca eu real ce are un conținut individual de trăiri, de facultăți și de tendințe. El se reprezintă pe sine ca orizont, în calitate de obiect accesibil experienței de sine posibile ce poate fi desăvârșită și, eventual, îmbogățită la infinit. [HUSSERL 1931/1994, p. 59]

Vom discuta, la momentul cuvenit, despre modul "orizontic" (sau "orizonal") caracteristic survenirii eului în raportul său cu obiectele (și esențele) intenționale. Pentru moment, ne putem mărgini la a remarca faptul că Husserl acordă noii discipline filosofice pe care o "deschid" cele două reducții statutul unei științe ce deține "o singularitate nemaiauzită" și

¹ Cum vom vedea în analiza noastră a **Meditației a cincea**, cea de a treia reducție, reducția abstractivă sau tematică la sfera propriului, nu mai poate fi așezată în continuitate cu primele două, care rămân, astfel, să epuizeze demersul esențial al fenomenologiei husserliene.

reprezintă "contrariul absolut al științelor obiective"¹. Avem de-a face aici, desigur, și cu una din foarte frecventele delimitări față de psihologie, în raport cu care fenomenologia reprezintă o paralelă purificată totodată transcendental și intențional – dar e evident că miza afirmațiilor pe care tocmai le-am citat e mult mai mare: întreg "ambientul" științelor existente e contestat în legitimarea sa primară. În opoziție cu tot ce s-a făcut deja în științe², fenomenologia caută o fundare primă, absolut de nezdruncinat.

Cum arată, însă, privit în structurile sale de maximă generalitate, câmpul experienței transcendentale? În primul rând, Husserl insistă că actele conștiinței transcendentale se raportează mereu la o obiectualitate intențională:

... conținutul lui *ego cogito* transcendental trebuie lărgit cu încă un termen: orice *cogito* sau, după cum mai spunem, orice trăire a conștiinței vizează câte ceva și poartă în sine propriul *cogitatum* în această calitate de obiect vizat, fiecare făcând-o în felul său propriu. /.../ Actele conștiinței se numesc, de asemenea, intenționale, caz în care însă termenul de intenționalitate nu înseamnă nimic altceva decât această particularitate a conștiinței de a fi conștiință despre un anumit obiect și, în calitatea ei de *cogito*, de a purta în ea propriul său *cogitatum*. [HUSSERL 1931/1994, p. 64]

Simplul, intranzitivul³ "eu gândesc" al lui Descartes a devenit, după cum se vede, insuficient; e și firesc, atât cât el ne oferea, în cel mai fericit caz, o monopolaritate egologică: pentru filosoful francez, eul era un ansamblu totodată cert și determinat de date reale; pentru fenomenologie, el va fi (doar) centrul unui "orizont de potențialități prefigurate". Bipolaritatea subiect-obiect, întrucâtva pierdută pentru cartesianism, e reinstaurată odată cu Husserl, cu o (cel puțin aparentă) deplasare a accentului spre extrema "obiectivă". În fapt, pornind de la sintagma triadică *ego-cogito-cogitatum*, orientăm întreaga noastră interogație către evidențierea a ce este eul⁴; dar tocmai calitatea de

¹ Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 61.

² Ideea husserliană potrivit căreia "idealul de științificitate reclamat de fenomenologie nu e în continuitate cu științele; 'justificarea ultimă' ce constituie științele e de alt ordin" reprezintă, ne spune Paul RICOEUR (1975/1995A, p. 37) teza unei filosofii combatante, polemice, exprimată într-un stil autoafirmativ.

³ A se citi: *autosuficientul*, în ce privește legitimarea existenței "pline" a eului.

⁴ Nouă, celor de azi, ne este evident că Husserl începuse, probabil fără să o știe, drumul către întrebările heideggeriene (mai "slabe", dar prin aceasta mai autentice) *cine* și, finalmente, *cum* este eul?

obiect al unei întrebări îl face pe acesta mai problematic decât ceilalți doi membri ai sintagmei; nu trebuie să fim, de aceea, surprinși atunci când fenomenologia ne propune – ca "zonă" din care putem extrage răspunsurile la întrebare – o nouă corelație asimetrică, una între intenționalitatea însăși și domeniul ei obiectual:

Avem /.../, pe de o parte, descrieri ale obiectului intențional ca atare, referitoare la determinațiile ce îi sunt atribuite în modurile de conștiință respective și în modurile corespunzătoare proprii care se dezvăluie privirii celui care le cercetează (moduri de existență precum: existență certă, posibilă sau probabilă etc. sau moduri subiectiv-temporale ca: existență prezentă, trecută sau viitoare). Această direcție de descriere se numește "noematică". Ei îi se opune, pe de altă parte, direcția "noetică" ce privește modalitățile lui *cogito* însuși, modurile de conștiință precum: percepția, reamintirea, retenția, cu diferențele lor modale inerente, ca distincția și claritatea. /.../

/.../ Prin urmare, după efectuarea consecventă a reducției fenomenologice, rămâne din punct de vedere noetic cu viață pură și nelimitată a conștiinței, și din punct[ul] de vedere al corelativului său noematic, cu lumea vizată ca atare. [HUSSERL 1931/1994, p. 68]

Asistăm, astfel, la "intrarea în scenă"¹ – în ea însăși, destul de discretă – a unei perechi de concepte în realitate crucială: *noeză-noemă*. Acestea sunt importante tocmai în măsura în care nu reprezintă termeni noi pe care Husserl i-ar fi inventat pentru vechiul cuplu subiect/ obiect, ci marchează deplasarea de accent adineorii pomenită. În orice explicitare (inevitabil, analitică) a sintezei "ca formă originară a conștiinței"², posibilitatea unei priviri în cele din urmă eidetice presupune nu atât constantă pur "cognitive" sau pur "obiective", cât constantă sau mai precis reiterări ale *corelației* însăși:

... [un] *cogito* nu devine conștient de al său *cogitatum* printr-un act nediferențiat și lipsit de conținut, ci prin intermediul unei structuri descriptibile de moduri multiple de apariție care are un caracter noetic-noematic bine determinat și care aparține esențialmente acestui *cogitatum* identic. [HUSSERL 1931/1994, p. 73]

¹ Intrare în scenă în ce privește **Meditațiile carteziene**; am văzut că acest cuplu conceptual apărea la Husserl încă de la **Ideen**.

² Aceasta este titlul # 17 din **Meditația a doua**.

Orice cititor atent va remarcă în citatul pe care tocmai l-am oferit insinuarea disimetriei mai sus-pomenite și care e inversă față de cea carteziană: ni se arată din nou, dacă mai era necesar, pe de o parte faptul că gândirea filosofică (fie ea și a celor mai radicali reformatori) nu e capabilă de salturi largi, pe de alta că, la fel ca în "cultură"¹, e aproape inevitabilă alunecarea la polul opus în raport cu lucrul criticat, uitând, atunci când se face aceasta, că *penser contre c'est penser avec*. Fapt este că meditațiile lui Husserl se pot numi, din loc în loc, și anti-carteziene – și că filosoful german nu reușește, în cele din urmă, să păstreze echilibrul pe care i-l promitea excepționala idee a *intenționalității*.

Dacă în fragmentul reprodus mai sus pomenita disimetrie se anunță doar², ea devine ceva mai evidentă odată cu abordarea de către filosof a sintezei universale a timpului transcendental³. După cum am pomenit deja, *ego*-ul husserlian nu e doar temporal (prins într-un timp înțeles ca succesiune unidirecțională de momente uniforme), ci temporalizant. Prezentul eului nu este un "acum" punctiform, ci este un prezent dilatat sau orizontic, "pătruns", dacă putem spune astfel, de protonii și retenții.

Or, e acum momentul să insist, chiar dacă în treacăt, asupra unuia dintre aspectele husserlianismului pe care în cele din urmă teza de față îl critică. Este vorba tocmai despre felul cum filosoful înțelege temporalitatea, pornind de la schema intențională subiect/ obiect (sau, dacă vrem, de la un model al corelației noetic-noematice în care noema nu este niciodată un alt subiect).

2.5.2.1.2 [Digresiune:] Temporalitate ghidată obiectual, sau o anticipare a problemei eidetice

Cred că pot spune, fără teamă de a greși, că temporalizarea, aşa cum o gândește Husserl⁴, e, în esență, una pe care subiectul o "execută" în *orientarea sa după obiect*. Ceea ce în mod obișnuit numeam "trecutul", *retențiile*, sunt experiențe anterioare identificate a fi ale aceluiași obiect

¹ Cea pe care Husserl o disprețuia: un curent artistic sau general cultural se afirmă cel mai adesea, cum bine se știe, în opoziție i-mediată cu cel precedent; aceasta e una din modalitățile cele mai concrete de manifestare a unei istoricități în realitate de neevitat a spiritului.

² Structura modurilor noetico-noematice de apariție aparținea de drept *cogitatum*-ului eidetic.

³ Titlu al # 18.

⁴ Cel din **Meditațiile carteziene**; cum am văzut (*supra*, cap. **Maturitatea**, subcap. **Timp stătea lungit pe timp**), la începuturile fenomenologiei poziția lui era mai nuanțată.

sau ale aceleiași specii obiectuale. Iar "viitorul", *protențile*, sunt prefigurări ale posibilelor noi apariții ale obiectului¹. Dacă, de pildă, avem percepția unui cub (folosesc aici, firește, un exemplu al lui Husserl însuși²), este evident că nu vom putea nicicând (fără o oglindă) să vedem toate cele șase fețe ale acestuia; în cel mai bun caz, vom vedea trei. Or, câtă vreme menținem *eidos-ul cub* ca specie a obiectului pe care-l avem în față, ne vom aștepta să ne putem deplasa³ oricând, în virtutea kinesteziei noastre, spre a vedea oricare/ oricăte din celelalte trei fețe. Această anticipare a structurii obiectului și a corelației noetico-noematice pe care ar trebui să o desfășoară spre a obține sinteze confirmative reprezentă chiar *viitorul* acestei percepții, sau, ceea ce e totușă, ansamblul ei de posibilități protenționale. De asemenea, faptul că pot adăuga "din memorie" fețe ale cubului care acum nu-mi sunt imediat prezente, într-o sinteză a recogniției, reprezentă chiar *trecutul* acestei intenționalități – cu alte cuvinte trecutul (și, mai sus, viitorul) *acestui prezent* – o formulare care, deși stranie, ne poate da o idee despre originalitatea descoperirii husserliene.

Fără îndoială, cititorul care a avut răbdarea să urmărească sinuozitățile acestei lungi teze de la originile carteziene ale discuției și până aici va intui redutabila problemă care își mai face o dată apariția în discuția noastră: mă refer la chestiunea identității cu sine a cubului, "în față" unor ansambluri necesar fluctuante de *noeze/ noeme*. Această identitate nu poate fi propriu-zis empirică; ea are obligatoriu un substrat eidetic⁴.

¹ Nu trebuie, desigur, scăpat nici un moment din vedere faptul că e vorba despre un obiect *intențional* – o *noemă*.

² Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 72.

³ Riguros vorbind, să deplasăm spațiul obiectelor, al cărui centru de perspectivă suntem în permanență.

⁴ Nu văd ce alt înțeles se poate da cuvântului *sens* ce apare spre sfârșitul următorului paragraf: "Astfel, fiecărei conștiințe, în calitate de conștiință despre ceva, îi aparține această proprietate esențială: ea poate nu numai să se transforme, în general, în moduri de conștiință mereu noi, rămânând însă, în același timp, conștiință despre un același obiect care, în calitate de sens obiectiv identic, îi este imanent din punct de vedere intențional în unitatea sintezei, ci acest lucru este posibil (mai mult, el nu este posibil decât) prin intermediul acelor orizonturi ale intenționalității. Obiectul este, ca să spunem așa, un pol de identitate ce e dat întotdeauna conștiinței cu un sens presupmat, care trebuie însă realizat mai apoi. În fiecare moment al conștiinței, el este indicele unei intenționalități noetice, care îi aparține prin sensul său și care poate fi studiată sau explicitată. Toate acestea sunt accesibile investigației în mod concret." (HUSSERL 1931/1994, p. 78) V., de asemenea: "În identitatea sa cu sine însuși în fluxul trăirilor

Continuitatea trecutului prin prezent spre viitor e legată de ceea ce Husserl va numi de îndată menținerea obiectului ca "ghid transcendental"¹; or, mă simt obligat să afirm că această menținere nu se poate face decât sub unitatea unei *specii* obiectuale. Cum vom vedea imediat, întreg edificiul constitutiv al fenomenologiei va depinde de existența a cât mai multe (și superpozabile, ierarhizabile) sinteze de confirmare. Firește, vor putea exista situații când, "mișcându-mă" în jurul a ceea ce credeam că e un cub, voi descoperi că m-am înșelat, că nu am de-a face cu acest corp geometric² sau că el e profund imperfect încarnat "în" prezenta realitate empirică. Dar, pe de o parte, spre a desfășura alte sinteze de confirmare va trebui mereu să am un *eidos* (sau o combinație de *eidos*-uri) pe care, de fapt, să-l (să o) confirm (spre exemplu, nu "un cub", dar "un corp geometric neregulat, cu 6 fețe" sau "o bucată din cutare material, de formă relativ cubică"); pe de altă parte, voi spera, la fel cum am văzut că făcea Kant când era vorba despre schematism³, că există regularități noetico-noematice și că în experiența reală există mult mai multe astfel de confirmări decât infirmări⁴.

Revenind la discuția noastră despre timp, voi afirma: cu Husserl, ceea ce era de obicei conceput drept succesiune de momente în ele însele punctiforme devine un mediu continuu; iar această continuitate a temporalizărilor e asigurată de "ghidajul" oferit de obiectele intenționale menținute în identitatea lor, sau, spre a fi mult mai exact, de *eidos*-uri. Cum bine știm, spre deosebire de empirii, acestea sunt eterne; or se pare

conștiinței, obiectul intențional nu vine în conștiință din afara ei, ci este implicat în ea însăși ca sens, ca produs intențional al sintezei conștiinței. " (HUSSERL 1931/1994, p. 74)

¹ # 21, p. 82-85

² Nu încalcă, oare, aici Husserl regulile kantiene ce stipulau că nici un triunghi "individual" ce poate fi întâlnit în experiență sau imaginează nu corespunde definiției triunghiului și generalității schemei sale transcendentale (cf. KANT 1787/1994, p. 171), sau pe cele, cu mult mai vechi, aristoteliene (v., *supra*, cap. **Logos semantikos**) privind tripartiția tipurilor de obiecte? Ar fi prea ambicioș să încerc să răspund aici prin simplul *nu*, sau prin *ba da*; fapt este că Husserl nu a acceptat nicicând despre realitățile matematice că ar fi pur formale; la urma-urmelor, întreg proiectul fenomenologic s-a originat undeva în tentativa lui de tinerețe de a demonstra fundarea primar-intuitivă a aritmeticii. Probabil, geometria îi va fi apărut drept solicitând cu atât mai mult un ansamblu de astfel de intuiții fondatoare.

³ V., *supra* (în volumul 1), cap. **O lume răsturnată**.

⁴ De altfel, Husserl merge până la a afirma: "Chiar și contradicțiile, incompatibilitățile sunt forme de sinteze – evident de tip diferit." (HUSSERL 1931/1994, p. 75)

că, în dubletul intuitiv (empiric-eidetic) perpetuu operant în *ego*, *eidos*-urile *contaminează prezentul cu această eternitate*, obligându-l să se "dilate". Obiectele însele nu cunosc timp, ci doar identități (sau diferențe); *ego*-ul, în schimb, este în timp (sau mai exact, cum va sugera Heidegger, este temporalitatea însăși) în măsura în care se orientează după diferența prezentitate (*ipseitate*) vs. eternitate (eidetică, numită aici și *identitate*) pe care o desfășoară obiectele în apariția lor, mereu dublă.

Intuiția kantiană potrivit căreia chestiunea timpului devinea o temă centrală a filosofiei și nu doar confirmată cu acest prilej ci, spre deosebire de doctrina criticistă (unde în fapt temporalitatea era doar revelată ca problematică, nu și regândită realmente), ea este urmată de o (și printr-o) autentică, dacă nu chiar dramatică reformulare. Cu toate acestea, spre a încheia prezenta digresiune, mă simt obligat să spune că în opinia mea, deplasarea de accent survenită la Husserl nu este îndeajuns de radicală. În primul rând, cum bine știm, deja Heidegger va considera greșită orientarea teoretică ce încearcă să judece *Dasein*-ul prin categorii; cele trei dimensiuni ale timpului vor deveni la el *ek-staze*, iar declanșarea temporalizărilor prin orientarea-după-obiect va dispărea ca atare. În al doilea rând, însă, nici fenomenologia heideggeriană nu face pasul, după părerea mea necesar, care constă în a nu mai judeca temporalitatea nici conform relației subiect-obiect (cazul lui Husserl), nici conform relației *Dasein*-ului cu propria lui autenticitate (cazul lui Heidegger), ci conform relației – considerată primară – subiect-subiect. Acest pas, care firește că ar aduce la rândul lui o modificare dramatică a conceptului pe care îl avem despre timp, nu a fost (din câte știu) încă făcut; el ar reprezenta însă una din sarcinile majore (dacă nu chiar sarcina-prin-excelență) a unei posibile viitoare reconstrucții humboldtiene (și integraliste) a fenomenologiei.

Deocamdată, întorcându-ne la Husserl, țin să remarc faptul că însăși chestiunea, mai mult decât spinoasă, a istoricității *eidos*-urilor este, firește fără voia autorului **Meditațiilor carteziene**, anunțată aici. În opinia mea, tensiunea între eternitatea (obiectelor) intuiției eidetice și prezentitatea mereu punctiformă a (obiectelor) intuiției empirice nu se poate rezolva fără a lăsa loc (locul primar) dimensiunii *istorice* a ființei. Dar despre aceasta voi vorbi mai pe larg în alte părți ale tezei¹.

¹ Mai cu seamă în cap. **Fenomenologie, științe ale culturii, lingvistică**.

2.5.2.1.3

Spre a încheia discuția noastră referitoare la cea de a doua **Meditație** a lui Husserl, e bine să revenim pentru un moment la punctul în care în gândirea filosofului survine o anticipare a ceea ce va fi numit de către marele său elev¹, Martin Heidegger, *transcendența* (constitutivă a) *Dasein*-ului:

Analiza intențională este condusă de evidența fundamentală potrivit căreia orice *cogito*, în calitate de conștiință despre ceva, este în sensul cel mai larg al cuvântului o intenționare a obiectului său vizat, obiect care este însă în orice clipă mai mult (cu un "plus" presupus *[mit einem Mehr Vermeintes]* decât ceea ce este vizat în mod explicit în momentul respectiv. Această depășire-de-sine-însăși a intenției în acul vizării *[dieses Übersich-hinaus-Meinen]* inherentă oricărei conștiințe trebuie considerată ca un moment esențial al acesteia. [HUSSERL 1931/1994, p. 79]

Esențial este, cred eu, ca în acest moment al analizei noastre să remarcăm faptul că depășirea despre care vorbește Husserl este dublă, și "duplicitatea" aceasta a ei e trădată de chiar sintagma binară *sens presupus*: pe de o parte, vizarea e, pur și simplu, depășită de protenții, în sensul în care prezentul e "depășit" de propriul său viitor²; pe de altă parte există însă o trecere-dincolo-de-obiect care nu mai trebuie înțeleasă temporal, ci este tocmai depășirea acestuia prin *sensul* său – sau, cum vom spune mai târziu, a empiricului prin eidetic; "jocul" depășirii nu mai este, aici, unul al realizării timpului ca diseminare în antero-posterior; ci unul al unui binom aparent extratemporal: clipă (absolut adimensională) empirică "dincolo" de care se întrevede perenitatea intrinsecă universalității eidetice.

Accentele finale ale **Meditației a doua** marchează reorientarea argumentației husserliene dinspre fluxul conștiinței și temporalitatea lui inherentă înspre ceea ce poate oferi, dacă nu stabilități definitive, cel puțin repere pentru o mai clară determinare structurală a acestui flux. Și, la fel cum se întâmplase la Kant, reperele nu pot veni decât din "exteriorul"

¹ Mod, desigur, retoric de a-l numi aici pe autorul lui **Sein und Zeit**, care e propriu-zis prea "mare" ca să mai poată fi numit în sens propriu *elevul* cuiva; totuși, una din revelațiile cele mai surprinzătoare pe care le-am avut de-a lungul muncii mele investigative e și a fi descoperit cât de mult îi datorează Heidegger... *profesorului* său.

² Să se anunțe cumva aici răsturnarea heideggeriană a temporalităților, accentul "futurologic" al hermeneuticii facticității?

fluxului însuși; Husserl lansează, aici, tematica obiectului intențional ca "ghid transcendental":

Structura tipică cea mai generală care, în calitatea ei de formă, cuprinde toate cazurile particulare este desemnată de schema noastră generală *ego-cogito-cogitatum*. La ea se raportează cele mai generale descrieri pe care am încercat să le facem intenționalității, sintezei ei proprii și.a.m.d. În particularizarea și descrierea acestei structuri tipice, obiectul intențional situat de partea lui *cogitatum* joacă – din motive ușor de înțeles – rolul unui "ghid" transcendental pentru dezvăluirea multiplicității tipice a cogitațiilor, care poartă în sine, într-o sinteză posibilă, acest obiect, în calitate de obiect identic vizat de către conștiință. Punctul de plecare îl constituie în mod necesar obiectul corespunzător dat în mod nemijlocit, de la care reflecția se întoarce spre modul respectiv de conștiință, precum și către orizonturile de moduri potențiale incluse în acesta, iar mai apoi către acele moduri în care obiectul s-ar putea prezenta conștiinței și altfel decât în calitate de obiect identic în unitatea unei posibile vieți a conștiinței. Dacă ne menținem încă în limitele generalității formale și concepem un obiect în general, în calitate de *cogitatum*, fără a determina mai exact conținutul lui și dacă îl luăm apoi în această generalitate drept ghid, atunci multiplicitatea modurilor posibile ale conștiinței acestui obiect – tipul formal general – se divide într-o serie de tipuri particulare noetic-noematice, riguros diferențiate între ele. /.../ Toate acest tipuri se particularizează din nou, în ceea ce privește întreaga lor stuructură noetic-noematică, de îndată ce particularizăm generalitatea obiectului intențional menținută vidă până atunci. [HUSSERL 1931/1994, p. 82-83]

Am oferit aici acest citat, mai larg decât de obicei, pentru a permite cititorului să urmărească oscilația, atât de rapidă încât poate deveni imperceptibilă¹, între extreame a ceea ce filosoful numește "ghid" transcendental. De o parte, avem obiectul individual; de cealaltă, obiectul de maximă generalitate formală; iar ghid transcendental ne este când unul, când altul, cu precizarea însă că în ciuda disparității de "nivel de realitate" (sau de abstractie, de specificare) cele două extreme (ca și toate pozițiile intermediare lor) sunt *coapartenente*. Avem de-a face, aici, cu o convingere ce nu l-a părăsit niciodată – faptul că intenționalitatea empirică este

¹ Gest de prestidigitator care, cred, l-a sedus complet până și pe propriul său actant; Husserl nu pare a fi conștient că la baza gândirii sale "raționaliste", i.e. bazate pe distincții atente, metodice, stă însăși indistincția primară a Unului-Multiplu.

totodată eidetică, vizarea prin percepție și vizarea prin idee au unul și același obiect¹.

Un reflex al acestui mod de a gândi (combinat cu faptul că la Husserl nu mai există, ca în kantism, o separare între Intelect și Rațiune) va fi, cum vom vedea de îndată, faptul că, în cele din urmă, determinarea completă a oricărui, cât de insignifiant, obiect individual devine o sarcină infinită. Astfel, obiectul intențional husserlian "seamănă" totodată cu *obiectul* kantian rezultat din sinteza intelectivă sub concepte, dar și cu ceea ce la Kant era *idee* – cu aceasta din urmă doar în sensul imposibilității de principiu de a încheia sinteza. Motivul e unul simplu: *ego-ul* fenomenologiei nu poate aboli efectiv temporalizarea inerentă cunoașterii sale orizontice; el operează mereu sinteze, *dar fără a le putea închide* – fiindcă închiderea lor definitivă ar însemna sau anularea propriei esențe temporale ca eu, sau asumarea unui hiatus irecuperabil între noeze și corespondentele lor noematice.

2.5.2.2.

Punctele de interes "integralist" ale **Meditației a doua** ar fi, listate/explicitate extrem de succint, următoarele:

- ideea potrivit căreia experiența fenomenologică e una a lui "ca și cum" ne ajută, cred eu, să înțelegem, analogic, faptul că orice act de vorbire (și deci orice act de *gândire-prin-limbaj*) implică *enérgeia* subiectivă într-o "re-inventare", dacă putem spune astfel, a lumii (designate), plasându-ne într-un teritoriu anterior distincției înseși între ficțiune și realitate². Iar dacă facem parte dintre cei care (fiindcă și-au petrecut toată viața conștientă în interiorul ei) nu reușesc să facă abstracție de această dihotomie, va trebui să acceptăm următorul paradox: "ficțiunea" devine cea primară³, referința (ca sens constituit în cel de-al doilea raport semiotic) având întotdeauna nevoie, ca fundament, de o designare (în primul raport);

¹ Am văzut că această convingere era fixată încă din **Ideen** (v., *supra*, cap. dedicat operei din 1913 a lui Husserl).

² Nu e întâmplător că problemele constitutive (ale realității și adevărului) încă nu au fost discutate de Husserl; ele vor intra în joc, însă cu mari modificări în raport cu formularea lor tradițională, în **Meditația a treia**.

³ V., *infra*, cap. **Obiecte intenționale și designate**.

- trecerea de la perechea subiect-obiect la cea *noemă-noeză* ne arată că e o naivitate epistemologică a crede că vreunul din cei doi membri ai cuplului poate fi gândit în absența celuilalt, mai exact altfel decât corelat cu (*i.e.* esențialmente dependent de) el. Ar trebui să înțelegem evident, astfel, cât de eronată e tendința noastră de a caracteriza funcția fundamentală a limbajului drept una *cognitiv/referențială* (ceea ce presupune întotdeauna o realitate gata constituită față de care actele de vorbire ar avea, în mod fundamental, de "dat socoteală") sau drept una *emotiv/expresivă* (ceea ce ar presupune un subiect "în sine" care doar să se exteriorizeze prin actele lingvistice);
- în schimb, faptul că, în ciuda tuturor încercărilor de a realiza un monism intențional, Husserl va dezechilibra balansul *ego/obiect intențional* în favoarea obiectualității semnalează tendință inherentă a fenomenologiei de a rămâne – și a se dezvolta ca – o doctrină a relației între un subiect și ceea ce nu este un subiect. Or, nu trebuie să uităm că, pentru integralism, dintre cele două dimensiuni ale limbajului, *a vorbi despre ceva și a vorbi cu cineva*, doar cea de a doua este esențială, prima putând lipsi. De aici va proveni linia cea mai puternică a argumentărilor anti-fenomenologice ale prezentei lucrări, cea care afirmă că Husserl n-a fost nicicând capabil să înțeleagă problema crucială a alterității;
- în ce privește problema temporalității, am semnalat dificultățile întâmpinate de fenomenologia transcendentală datorită refuzului de a accepta "interferența" *istoriei* între *clipa* relației empirice cu *iposeitățile și eternitatea* relației eidetice cu *identitățile* obiectuale. În acest sens, introducerea în discuție a conceptului coșerian de *istorie* (ca mediu înglobant și origine a sincroniei și diacroniei) văzut în relația sa cu cel tradițional al științelor culturii (Dilthey, Gadamer și.a.) îmi va permite, spre finalul tezei, să încerc o reformulare a chestiunii înseși a *eidos-urilor* limbajului natural, înțelegându-le ca *semnificate* idiomatice;
- finalmente, e de subliniat încă o dată ideea, pomenită oarecum în treacăt mai sus, a depășirii perpetue, în actul vizării, a empiricului către eidetic. Văd, implicată în această exceptională intuiție științifică a lui Husserl, o descriere a mișcării necesare de orientare *semnificativă* a oricărei cogniții "factuale": tot așa cum la Kant fenomenul nu se putea converti în obiect al experienței decât după

ce era supus unui act de sinteză intelectivă "sub" un concept¹, tot aşa cum la Heidegger lumea era o înțelegere anticipativă a totalității ce învăluia lucrurile făcându-le, abia prin aceasta să fie², la Husserl lucrul "însuși" nu are o vizibilitate decât fiindcă privirea (mai precis: intenția) *ego*-ului trece mereu dincolo de el către dublul său *eidetic* – specia lui obiectuală. Cu alte cuvinte, *eidos*-urile preconfigurează însăși receptarea pe care eram obișnuiți a o numi "primară" a lucrurilor. (La Humboldt, cum bine ne aducem aminte, omul trăia împreună cu lucrurile aşa cum i le aducea limba³). Ni se oferă astfel posibilitatea de a înțelege sensul a ceea ce părea a fi o neglijență, un paradox sau de-a dreptul o contradicție a teoriei lingvistice coșeriene: faptul că designatele sunt obiectele *individuale* ale planului *universal* al limbajului⁴.

2.5.3. "Adevăr" și "realitate"

2.5.3.1.

Până aici, în prezentul capitol, toate subtitlurile le-au reprodus pe cele ale **Meditațiilor carteziene**, fără marca vreunei distanțări față de ele. Acum, însă, așez ghilimele "peste" două concepte care, în titlul **Meditației a treia** (# 23 – 29) husserliană, nu poartă asemenea însemne. O fac fiindcă, în opinia mea, efortul filosofului de a recupera acești doi termeni *forte* ai filosofiei occidentale nu e încununat de succes decât printr-o deplasare radicală a conținutului pe care ei îl acoperă. Nu întâmplător, cred eu, Martin Heidegger își va marca mult-discutata "răsturnare" de poziție (*die Kehre*) cu două conferințe intitulate **Despre esența temeiului** și **Despre esența adevărului**: el va face aceasta realizând că, în istoria metafizicii occidentale, gândirea husserliană marchează apariția, profilarea (sau, dacă vrem, constatarea) unui *hiatus* între fundare și ceea-ce-a-fost-constituit, pe de o parte, și între "discursul

¹ V., *supra*, în vol.1, cap. **O lume răsturnată**.

² V. motto-ul capitolului **Obiecte intenționale și designate**, *infra*.

³ V., *supra*, în vol.1, cap. **Ființa spiritului este act**.

⁴ Voi reveni asupra acestei chestiuni în cap. **Obiecte intenționale și designate**.

⁵ Cel puțin pentru noi, cei de azi; nu avem cum să cît de pregătit să arătat Husserl să accepte radicalitatea schimbărilor pe care le făcea necesare (nu întotdeauna intenționat) noul său mod de a filosofa.

adevărat" și o stare-de-fapte-antepredicativă-corespondentă, pe de altă. Mai simplu spus: dezvoltarea fenomenologiei va aduce în mod necesar dispariția ideilor de realitate subzistentă (ca lume non-corelativă subiectivității), și de adevăr ca *adaequatio*.

Pentru cititorul "naiv"¹, însă, lectura extrem de sumarei **Meditații a treia** poate fi, în absența conștientizării sensibilelor modificări de accent mai sus-menționate, pur și simplu dezamăgitoare. Nu voi ascunde faptul că, în primii ani ai contactului meu cu fenomenologia lui Husserl, trăiam cu impresia că aici se pierdea tot ceea ce fusese, cu atât efort, cucerit prin reducția transcendentală – în primul rând (îmi spuneam, tocmai în calitate de... integralist) regresia (atât de fericită!²) înfăptuită, prin suspendarea problematicii *apofantice*, înspre un teritoriu al actelor și donațiilor intenționale pe care îl consideram strict *semantic*. Or, iată ce spune Husserl în chiar începutul acestui capitol dedicat problemelor (primare ale) constituiri:

Constituirea fenomenologică a însemnat până aici pentru noi constituirea unui obiect intențional în general. Ea cuprindea ansamblul *cogito-cogitatum* în toată amploarea lui. Acum începem să diferențiem acest domeniu după structurile sale, pentru a pregăti un concept mai clar de constituire fenomenologică. Până în prezent, nu a contat dacă era vorba despre obiecte cu adevărat existente sau nonexistente, respectiv despre obiecte posibile sau imposibile. Abținerea noastră de a judeca în privința existenței sau nonexistenței lumii și, în continuare, în privința celorlalte obiectualități date [*Gegenständlichkeiten*] nu înseamnă însă și abandonarea acestei diferențieri. Plasată sub noțiunile mai generale de "rațiune" și de "nonrațiune", în calitatea lor de concepte corelative existenței și nonexistenței lumii, ea este mai curând o temă universală a fenomenologiei. [HUSSERL 1931/1994, p. 88]

O primă observație capabilă să ne permită a sesiza deplasările de accent din teoria husserliană e că această chestiune a adevărului, scoasă din discuție cât era vorba despre obiectitate în sensul cel mai general,

¹ Cuvânt utilizat aici fără nici cea mai mică nuanță peiorativă; naivitatea venirii înspre fenomenologie e o calitate necesară oricărei practicări autentice a acestei științe/metode: fiindcă însăși esența ei este "lipsa prejudecăților". Or, în ansamblul **Meditațiilor carteziene**, această scurtă secțiune mediană pare, cel puțin la prima vedere, a reinstaura unele din cele mai statormice puncțe ale raționalității tradițional-occidentale.

² Am așezat aici această paranteză spre a sublinia faptul că sensul cuvântului "regresie" nu e unul axiologic; dimpotrivă, "regresia" logică de la apofantic la semantic reprezintă, pentru teoria noastră, o cucerire aproape inestimabilă.

revine odată ce ne raportăm la teritorialități, la "regiuni" obiectuale, în fine, la obiecte specifice¹; nu cred că greșim prea mult dacă, anticipând puțin, "sărim" la sfârșitul meditației pentru a numi diferența caracteristică a obiectualităților ce pot fi judecate apofantic: ea ține de interdependența (cum bine știm, obsedantă pentru Husserl mai ales la începutul fenomenologiei) între *morphe* și *hylē*.

Aceasta este sarcina constituirii transcendentale a unor obiectualități reale în sensul pregnant al cuvântului. Alături de investigațiile formale generale, cu alte cuvinte alături de acelea care se referă la conceptul formal-logic (formal-ontologic) de obiect în general (și care prin urmare nu se interesează de particularitățile materiale ale diferențelor categorii speciale de obiecte), vom avea atunci, așa cum se poate observa, impresionanta problematică a acelei constituiri a uneia dintre cele mai înalte categorii (regiuni) de obiecte ce nu mai este formal-logică, ca de exemplu regiunile cuprinse în noțiunea de lume obiectivă. Este nevoie de o teorie constitutivă a naturii fizice care este "dată" întotdeauna ca existentă (și care, implicit, este permanent presupusă), de o teorie a omului, a comunității umane, a culturii ș.a.m.d. [HUSSERL 1931/1994, p. 96]

Există, aşadar, date materiale² care, dincolo de condițiile formale ce decideau dacă un obiect este posibil sau imposibil, ne spun cât de real e obiectul pe care ele ni-l aduc în față. Nu trebuie însă să pierdem nici un moment din vedere (și odată ce înțelegem aceasta dezamăgirea noastră inițială dispără, fiindcă nu-l mai putem considera pe filosof inconsecvent) că nu vorbim de un lucru subzistent extrasubiectiv:

Prin εποχή, noi reducem datul real la o simplă intenție și la obiectul vizat luat în mod pur ca atare. Predicalele de existență și nonexistență, ca și variantele lor modale, se raportează la acesta din urmă; aşadar, nu pur și simplu la obiectele însese, ci la sensul lor obiectual. [HUSSERL 1931/1994, p. 88]

Ce sunt atunci aceste date *hyleticice*, dacă ele, evident, nu pot fi considerate "percepții" adecvate unor lucruri situate în sens tare în-afara-subiectului? Cel mai simplu ar fi să spunem că ele sunt intuiții empirice concordante (între ele), dar făcând aceasta am ignora faptul că orice

¹ I.e. apartenente unor *specii* formal-materiale.

² A căror problematică, lucru foarte simptomatic pentru noi, nu poate fi separată, după cum rezultă din citatul pe care îl analizăm acum, de problematica lumii-deja-date (pre-supusă ca natură "primară", în ciuda faptului că, riguros – sau fenomenologic – vorbind, ea este "lucru constituit").

concordanță posibilă provine nu din mediul empiric, ci poartă marca eideticului; când, cu câteva paragrafe mai jos de locul din care tocmai am citat, Husserl reintroduce în discuție problematica eviden-țelor originante, el scrie:

În sensul ei cel mai larg, evidența reprezintă un fenomen originar al vieții intentionale diferit de ceea ce se înțelege de obicei prin "a avea conștiință despre ceva" [Bewußthaben] /.../. Ea este un mod de conștiință cu totul deosebit în care un lucru, o stare de lucruri, o generalitate, o valoare ș.a.m.d. apar, se prezintă și se dau ele însăce "în persoană". În acest mod final, ele sunt date în mod originar ["originaliter"] și pot fi nemijlocit intuite. Pentru eul meu, aceasta înseamnă nu o vizare a unui obiect în mod confuz, cu ajutorul unor noțiuni lipsite de conținut, ci a fi în intimitatea lucrului însuși, a-l intui, a-l "vedea", a-l examina. [HUSSERL 1931/1994, p. 90]

Este evident că despre acest "a fi în intimitatea lucrului", Husserl crede că se poate petrece în absența *noțiunilor* confuze și artificiale (acestea, consideră el, sunt doar semne, verbalizări, exteriorizări¹ ale unor conținuturi care, în multe cazuri, au fost deja afectate de surogare²); dar cu siguranță el nu e posibil în absența intuiției eidetice, a celei viziuni a ideii ce survine *în*, sau cel puțin *odată cu* obiectul empiric și îi conferă, în fapt, acestuia o *identitate* prezumată. Astfel, toată constituirea a ceea ce este "adevărat" sau "real" ține de jocul (*temporalizat*³, cum am arătat mai sus) între ce așteptam de la obiectul respectiv (ca apartenent unei regiuni și, în interiorul acesteia, unui tip de apariție noetico-noematică) și ceea ce el ne oferă în survenirea lui individuală, în ultimă instanță afectată de contingență, i.e. de indeterminare:

Din categoria multiplicităților de moduri de conștiință pentru fiecare obiect vizat (de orice categorie ar fi el), multiplicități care sunt legate sintetic între ele și a căror structură fenomenologică tipică poate fi analizată, fac parte și acele sinteze care, în ceea ce privește intenția finală [Ausgangsmeinung],

¹ Am văzut aceasta în capitolul dedicat *Cercetărilor logice*.

² V., *infra*, cap. *Zur logik der Zeichen / Determinación y entorno*.

³ Iată de ce am afirmat că de-abia în **Meditația a treia** relația între cunoaștere și timp e pusă în discuție direct: *durata* temporalității husserliene (termen căruia îi atribuiai aici, firește, un sens radical diferit de cel clasic, bergsonian), sau dacă vrem *extensia orizontică a prezentului* e determinată de efortul de constituire a realului/ dobândire a cunoștințelor adevărate prin sinteze de confirmare. Un lucru, dacă vrem, e cu atât mai adevărat cu cât e mai mult confirmat; în condițiile dispariției ideii de *adaequatio*, survine revelația unei codependențe între persistență (sau reiterare) și constituirea "adevărată".

confirmă (și, în particular, confirmă în mod evident) corespondența dintre intenție și obiectul vizat sau, dimpotrivă, o infirmă și o anulează în mod evident. În acest caz, obiectul vizat are el însuși, în mod corelativ, caracterul evident al unui obiect existent sau nonexistent (a cărui existență este anulată sau "bifată"). [HUSSERL 1931/1994, p. 89]

Cu ce fel de "adevăr" și cu ce fel de "realitate" avem, aşadar, de-a face? În primul rând, cu unele care nu se mai fundează în corespondență, respectiv într-o obiectitate de-sine-stătătoare, ci în evidență intuitivă constantă, sau măcar constant reiterată (drumul către Heidegger cu a sa *autenticitate*¹ este, putem vedea, deja deschis). În al doilea rând, cu unele care nu mai reprezintă propriu-zis *origini* stabile, ci *sarcini* ale unei constituiri ce trebuie recunoscută, în cele din urmă, ca travaliu infinit deschis:

... orice obiect real al unei lumi oarecare și, în primul rând, al lumii înseși reprezintă o idee infinită care se raportează la infinitatea experiențelor ce trebuie unite în mod concordant, o idee corelativă ideii unei experiențe empirice perfecte, a unei sinteze complete de experiențe posibile. [HUSSERL 1931/1994, p. 95]

Cu alte cuvinte, "adevărul" și "realitatea" nu sunt, ci se fac; iar ce este foarte interesant, pentru noi, e că în această facere a lor, ele rămân înconjurate mereu de un halou, dacă el poate fi astfel numit, de variație imaginată, de *cvasirealitate*:

Astfel, apare o separare corelativă între modurile de conștiință ale pozitionalității [*Positionalität*] și ale cvasipozitionalității (ale lui "ca și cum", ale imaginariului, o expresie evident prea ambiguă): modurilor lor particulare le corespund moduri proprii de evidență a obiectelor pe care ele le vizează, și anume modurile lor de existență respective, precum și potențialități proprii realizării evidenței. [HUSSERL 1931/1994, p. 91]

Din nou, poate părea surprinzător faptul că nu doar realitatea, ci și cvasirealitatea își au, *fiecare*, modurile de confirmare evidentă. Dacă, însă, pe de o parte, ne amintim că, relativ la lumea designativă a unei opere

¹ Cât suntem într-o paradigmă ontologistă, noțiunea forte a filosofiei nu poate fi decât cea de *adevăr* ca adevarare la Ființa lucrurilor, pe căt posibil neafectată de "imperfecțiile" noastre cognitive. Când, însă, după raționaliști/ empiriști și sinteza kantiană, înțelegem că aceste imperfecții constituie un mediu ineliminabil, orizontal din care orice constituire a ceva de ordinul Ființei trebuie să provină, adevărul e înlocuit de *voință* (linia nietzscheană) sau mai târziu de *autenticitate* (Heidegger I).

literare, putem pune întrebări apofantice (*l-a înșelat Desdemona pe Othello, sau totul a fost o intriga mărșavă născocită de Iago?*) și le putem găsi răspunsurile "corecte", aceasta în ciuda conștiinței că *overall* povestea e invenție pură; dacă, pe de altă parte, luăm în considerare (ceea ce vom face mai spre sfârșitul prezentei lucrări¹) felul cum Coșeriu explicitează problema relației dintre logica apofantică și cele trei planuri ale limbajului (și, implicit, cele două raporturi semiotice), lucrurile vor începe să se clarifice. Deocamdată, e poate mai bine să ne mărginim la a reține faptul că realitățile (noematice), ca și adevărurile (noetice) ale fenomenologiei sunt *regionale* – iar modurile de validare ale acestora, diferite pentru regiuni diferite². Există, astfel, o realitate a naturii, una a culturii etc. și, oricât de straniu rămâne deocamdată acest gând, una³ a fițunii.

Gândește aici filosoful contradictoriu, sau – dacă nu vrem să mergem atât de departe cu suspiciunea – pășește el⁴ într-un impas? Opinia mea e că, în ciuda tuturor aparențelor, nici una din aceste acuze n-ar fi justificată. Desigur, există o incapacitate tot mai vizibilă⁵ a fenomenologiei transcendentale de a-și clarifica/ regla/ valida operațiunile constituante, pe măsură ce ne îndepărțăm de lucrurile simple⁶ și evoluăm spre complexitate cum sunt alteritatea, societatea, lumea culturii etc.; ca și cartezianismul, metoda husserliană nu suportă "salturile" în constituire. Ea trebuie să rezeme totul, din aproape în aproape, pe intuiție. Dar această caducitate "de fapt" nu semnalează obligatoriu o slabiciune "de drept"; să ne amintim că Husserl e primul fenomenolog, iar ceea ce elaborează el nu reprezintă decât un program. Astfel, o clarificare fenomenologică a tuturor regiunilor formal-

¹ În cap. **Semiotica și cotitura transcendentală. Logică și limbaj la Coșeriu.**

² Să ne amintim că una dintre rațiunile pentru care, în **Ideen**, se lansa programul fenomenologic (în speță, ideea reducției transcendentale) era cea de a combate, dacă putem spune astfel, forța protoobiectualității (a prejudecății despre ceea ce este un obiect) impusă de modurile de validare ale celei mai importante – sau "puternice" – regiuni formal-materiale, cea a "naturii".

³ Insist, spre a nu fi corijat prin simpla utilizare a dihotomiei realitate vs. cvasirealitate pe care Husserl însuși o lansează: peste tot unde se manifestă sisteme de confirmări și evidențe concordante, se constituie o lume care își are realitatea ei noematică.

⁴ Un pas foarte mic, dacă privim cantitatea de text a paragrafului 25, intitulat **Realitate și cvasirealitate**, și mai ales dacă remarcăm singularitatea lui tematică.

⁵ Mai cu seamă spre sfârșitul **Meditației a cincea**.

⁶ Al căror caz-limită (inferioară) e constituirea obiectului individual al lumii "natural"-materiale.

materiale (o "explicitare ontologică") ar reclama, desigur, munca multor oameni, întinsă pe o perioadă foarte mare de timp – însă ea nu e în principiu imposibilă. Dimpotrivă, trebuie să spunem că tocmai – și numai – reducția transcendentală creează premisele tratării *fără prejudecăți* (în primul rând, fără ierarhizări din punctul de vedere al gradului de realitate) a regiunilor ce presupun manifestarea (și a) hyleticului: nu există nici un motiv pentru care să atribuim, spre exemplu, o mai mare capacitate fondatoare unei "percepții obiective" a unui savant ce lucrează în științele naturii, decât unei intuiții coloristice (ori, de ce nu? chiar sinestezice) a unui artist. Iarăși, nu există nici o diferențiere, în ce privește mecanismul primar (pur fenomenologic) al corelației egologice apariție/esență, între tipul de evidență al relatării obiective a unui martor ocular și cel al intrigii intern-concordante inventate de un romancier.

Cu alte cuvinte, există o corelație *originară* intuiție empirică (citește: a unui individ obiectual-intențional) – intuiție eidetică (a speciei lui) care e pur *semnificativă*; toate diferențierile *apofantice* nu se pot desfășura decât pe fondul acesteia; în raport cu ea, ele sunt *ulterioare* și *regionale*.

Dar radicalitatea răsturnării husserliene în ce privește problema apofanticului poate fi observată și prin simpla considerare a unui titlu cum e cel al # 26: **Realitatea considerată în calitate de corelativ al confirmării evidente**. Paragraful cu pricina se încheie cum nu se poate mai edificator:

Este limpede că adevărul, respectiv adevărata realitate a obiectelor nu pot fi create decât din evidență; numai datorită ei capătă sens pentru noi orice obiect "realmente" existent, adevărat și legitim valabil, de orice formă și orice tip ar fi el, împreună cu determinațiile sale proprii, care-i aparțin și care reprezintă pentru noi felul său adevărat de a exista. Orice legitimitate rezultă de aici; prin urmare ea provine din însăși subiectivitatea noastră transcendentală. Orice adevărată imaginabilă se produce sub forma proprietății noastre confirmării, ea este sinteza noastră și își are în noi fundamental său transcendental ultim. [HUSSERL 1931/1994, p. 92]

Înțelegem, citind rânduri precum cele de mai sus, că suntem martorii unei remarcabile sinteze de raționalism și empirism – una diferită prin multe din accentele sale de cea kantiană. Avem de-a face, în doctrina lui

¹ Acesta e termenul folosit de filosof în # 59.

Husserl, cu empirism, fiindcă fără intuirea imediată, trăită¹, nimic nu se confirmă. Avem de-a face cu raționalism, fiindcă fără *eidos*-uri, nimic din ceea ce e trăit nu face sens. Principala deosebire față de Kant stă în monismul obstinat al husserlianismului: dacă la Kant concepțele dominau intuiția și reprezentau o placă turnantă între analitică și dialectică, fenomenologia nu mai suportă o astfel de fractură (deschisă)² în parcursurile intenționale. E și firesc, fiindcă odată cu dualismul (sau chiar triadismul) domeniilor conștiinței/ ale lumii, ar fi trebuit să acceptăm sau mai multe specii de intuiție eidetică, sau, ceea ce era cu adevărat de neînchipuit pentru Husserl, o intuiție care urmând obiectul poate *rata* esența, și invers.

Personal, neputând (din poziția mea nu doar humboldtiană³, ci și integralistă) să confirm *soluția* (monistă a) fenomenologiei, nu pot nici să-mi rețin imensa, fascinata admirăție față de îndrăzneala și forța întreprinderii husserliene înseși. Că un *balans* (o tentativă de echilibrare) între cele două tendințe majore ale filosofiei moderne occidentale era necesar(ă), o arată (deși, firește, cu mult mai multă discreție) oscilația internă a gândirii marelui filosof: pe de o parte, afirmațiile totodată "tari" și "finale" ale fenomenologiei merg în linia ultimului citat de mai sus, înclinând, aşadar, spre polul subiectiv; pe de altă parte, însăși temporalitatea rămâne înteleasă "obiectivist", ca mecanism de orientare "după" și "în jurul" lucrurilor.

¹ Iată de ce nu trebuie să fim surprinși că se acceptă [v., de ex., HUSSERL 1931/1994, p. 90] "modalizări" ale existenței, care nu mai e un simplu dispozitiv filosofic cu două poziții ('bifat' vs. 'anulat', cum sunt nenumăratele butoane *on/off* din viața noastră): trăirea se înmagazinează (sub 'supravegherea' stelelor fixe care sunt *eidos*-urile) ca durată, iar durata este materialul din care se *constituie* adevărul.

² Metaforă care ne poate permite să punem, destul de plastic (dacă nu cumva chiar *revelator!*), degetul pe una din rănilor ascunse ale fenomenologiei. Ce poate fi *surogarea* – care îl preocupa atât de mult pe Tânărul 'investigator' al logicii, Edmund Husserl – dacă nu tocmai mecanismul (pervers, din punctul de vedere al oricărei Rațiuni carteziene) ce amenință să disloce sensul intențional din încheietura sa, dacă nu tocmai faptul ('eminamente misterios') care îl silea pe autorul **Criticilor** să separe intelectul de colosala lui tumoră, rațiunea? Încăpățânarea de a considera închisă o ruptură în realitate mereu productivă va face, în cele din urmă, metoda fenomenologică să 'explodeze' – ca un membru infectat, pe care medicul l-a tratat neglijent.

³ Humboldt, nu-i aşa, i-ar fi fost accesibil lui Husserl, dacă lecturile sale ar fi fost din când în când mai culturaliste; dar cum bine știm, părintele fenomenologiei s-a decis la un moment dat a fi cu obstinație filosof.

Astfel, una dintre tezele secundare, dar în opinia mea nu de neglijat ale acestei... teze în ansamblul ei e faptul că *eșecul* în a înțelege chestiunea (de ei însăși relevată drept fundamentală, a) timpului al ultimilor doi exceptionali gânditori ce doreau să depășească sciziunea raționalism/empirism, Kant și Husserl, nu este deloc *întâmplător*. El trebuie, dimpotrivă, considerat simptomatic, semnalându-ne, cel mai probabil, că această sciziune nu poate fi îmblânzită, tot astfel cum contrarietatea subiect-obiect nu poate fi redusă printr-o soluție de continuitate; rezolvarea ambelor binarități nu poate fi găsită decât radicalizând sciziunea și transformându-le în relații radical ternare (*i.e.* relații în care "al treilea" nu este nicicând un mediu între primii doi, ci efectiv un terț).

2.5.3.2.

O interpretare "integralistă" a scurtei, dar extrem de provocatoarei **Meditații a treia** ar trebui să remarce următoarele:

- faptul că problemele realității/ adevărului nu se pun decât regional ne va duce cu gândul la *universurile de discurs* din lingvistica integrală și va solicita, spre sfârșitul tezei, o discuție despre tipurile de validare din acele texte asumat *apofantice*¹ care aparțin științelor de *tip* diferit (după cum se "aplică" referenților ca obiecte pur formale, naturale sau culturale);
- faptul că nici o concordanță nu poate propriu-zis proveni din "empiricul" pur (ci are un substrat eidetic) mă obligă să repet ultima observație privitoare la **Meditația a doua**: ca și orice raportare "primară" la obiecte (mai exact: intenționare a noemelor), orice confirmare este *semnificativă* (*i.e.* se face sub presupunerea apartenenței la o "specie" noematică). Opinia mea este că, până și în operațiile constitutiv-apofantice, rolul prestructurării *idiomatice* a intuiției (care prin aceasta nu devine cu nimic mai puțin... eidetică) e mult mai important decât ar fi fost Husserl pregătit să accepte. Pur și simplu, e vorba, pe de o parte, despre preeminența continuă a *semantikos*-ului asupra *apophantikos*-ului (aici, probabil, fenomenologia n-ar avea nici o "întâmpinare" de adus), dar și, pe de altă parte, de caracterul eminentemente istoric al semnificației – a cărui acceptare ar constitui pentru doctrina husserliană un adevărat act de deces;

¹ *Infra*, cap. *Semiotica și cotitura transcendentală. Logică și limbaj la Coșeriu*

- ideea adevărului care nu mai e un dat, ci devine o sarcină (a cărei realizare definitivă e în fond etern amânătă) e extrem de prețioasă nu doar la nivelul unei "discuții generale despre rolul omului în Univers"¹, ci pur și simplu prin semnalarea tehnică a faptului că el reprezintă, în înțelegerea integralistă, una dintre țințele posibile ale unor funcții *textuale* (id est *productive*). Folosind – cum cititorul trebuie să fi observat că nu mă pot abține – din nou, o metaforă temporală: adevărul nu se află niciodată anterior nouă, într-un trecut ce se vrea confirmat în ființa lui antepredicativă; ci mereu într-un viitor pe care noi însine îl facem (predicativ);
- problema relației între logica apofantică și cele trei planuri ale limbajului o amânăm, așa cum am spus, pentru sfârșitul prezentei lucrări;
- tratarea fără prejudecăți (ierarhizări) a regiunilor în funcție de tipul hyleticului e o condiție *sine qua non* a înțelegerei acelei semnificativități primare pe care am pomenit-o deja în câteva rânduri, în observațiile mele;
- în fine, ajungând din nou la chestiunea sintezei între raționalism și empirism pe care a încercat-o (dar, spuneam, nu a reușit-o) Husserl: îi amintesc cititorului că, în capitolul dedicat structuralismului, am sugerat că acestei sciziumi poziționale – ce străbate istoria întregii gândiri a Occidentului, de la antici până la ultimii moderni – aveau să i se opună nu doar un Kant sau un Husserl cu tentativele lor sintetice, ci și Humboldt, Saussure sau (în zona cu adevărat revoluționară a semioticii sale) Peirce². Spre deosebire de primii doi, aceștia din urmă nu au mai încercat să repară ireparabilul, ci au deschis posibilitatea de a recunoaște, ca singură cale spre eliminarea acestei uriașe (aș îndrăzni să spun: intolerabile) tensiuni binare, acceptarea unui Terț³. În lingvistica integrală, acest terț operează (în ce privește proveniența și ordinea de desfășurare a semiozei în cele două raporturi ale sale) întotdeauna (mai precis: în mod necesar) ca un prim: e vorba despre planul *idiomatic* al limbajului, cu *semnificatele* sale.

¹ Deși, firește, importanța acestiei nu poate fi niciodată neglijată atunci când e vorba... sau mai exact, de fiecare dată *înainte să fie vorba* de o teorie/ o știință a limbajului.

² V., *infra*, cap. **Trei proiecte semiotice**.

³ V., *supra*, cap. **Ființa spiritului este act**, subcap. **Structuralismul și Pragmatica**, precum și, *infra*, cap. **Trei proiecte semiotice**.

2.5.4. Dezvoltarea problemelor constitutive. Drumul spre *Eidos Ego*

2.5.4.1.

Prin intermediul analizelor pregătitoare care ne-au condus către sensul temei noastre, a fost clarificat deja faptul că *ego*-ul transcendental (respectiv sufletul, în varianta paralelă a psihologiei) este ceea ce e doar în raport cu obiectualitățile intenționale. Dintre acestea fac însă parte și obiectele care există în mod necesar pentru *ego*; pentru el, în calitate de *ego* ce se raportează la lume, fac parte din această categorie nu numai obiectele din sfera sa temporală imanentă, susceptibilă de a fi confirmată în mod adecvat, ci și obiectele lumii care își justifică existența numai prin derularea concordanță a experienței exterioare inadecvate și prezumtive. Prin urmare, o trăsătură esențială a *ego*-ului este aceea de a avea întotdeauna sisteme de intenționalități, precum și sisteme de concordanță ale acestora, care se derulează parțial în interiorul lui și parțial ca potențialități ferme, susceptibile a fi oricând dezvăluite prin intermediul orizonturilor preschită. Orice obiect vizat, gândit, valorizat și analizat de către *ego*, dar și orice obiect pe care el l-a imaginat și îl poate imagina este, în calitatea sa de obiect corelativ, un indice al sistemului său de intenționalități și el nu există decât în această calitate de obiect corelativ. [HUSSERL 1931/1994, p. 98-99]

Meditația a patra carteziană (# 30 – 41) reprezintă o întoarcere (oarecum târzie, o recunoaște însuși autorul) la problematica *ego*-ului; ea debutează cu o explicitare, în trei paragrafe consecutive (# 30, 31, 32) a trei dimensiuni ale acestuia.

Husserl începe prin a insista din nou asupra faptului că eul nu poate fi separat nici de trăirile¹ sale, dar nici de potențialitățile ferme² pe care ele le fac să se profileze. Cum vom vedea de îndată, deși inextricabil legat de experiența "vie", el "însuși"³ nu este fluctuant ca și aceasta.

¹ Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 97.

² Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 98.

³ Vom vedea că la Husserl nu se găsește nimic din acea sciziune kantiană a eului față de propriile sale trăiri – care-l făcea să se privească pe el însuși ca pe un lucru în sine. Dimpotrivă, cele trei dimensiuni ale eului de care e vorba aici (flux de trăiri, pol identic al acestora și, în fine, substrat de habitualități) sunt inseparabile și colaborează la constituirea unei monade "pe deplin concrete".

Dimpotrivă, de fiecare dată când, în prezentul viu, iau contact cu obiecte (sau într-o exprimare mai exactă: intenționez noeme), eul meu trăiește, cum e și firesc, corelativ lor; dar odată obiectele dispărute ca evidență imediată, el nu se "stinge", ci, dacă putem spune astfel, le păstrează¹ ca ansamblu de date ce prefigurează structurile generale ale trăirilor/obiectelor ce vor-să-vie.

În al doilea rând, eul este polul identic al fluxului conștiinței în întregul lui:

Ego-ul nu se percepă pe sine însuși doar ca un simplu flux de viață [*als strömendes Leben*], ci el se sesizează pe sine în calitate de eu, de același eu identic în toate trăirile și toate actele sale [*cogito*]. [HUSSERL 1931/1994, p. 98]

Oprindu-ne o clipă aici, e bine să sesizăm diferența dintre Husserl și Kant: în cazul celui de-al doilea, observam cu câteva capitole în urmă ceea ce numeam "o intemeiere *oblică*" a constituirii cognitive pe judecata "eu gândesc". Pentru fenomenologie, însă, nu mai avem de-a face cu o *judecată* care poate *însoții* fluxul trăirii, ci cu o *evidență intuitivă* – la fel de clară ca tot ceea ce ține de trăire.

În fine, în dialogul dinamic al acestor două "euri" ia naștere un al treilea, eul ca substrat de habitualitate:

Trebuie să remarcăm însă că acest eu central nu este un pol de identitate vid (la fel de puțin cum este orice alt obiect). În virtutea unei legități a "genezei transcendentale", el capătă o nouă proprietate permanentă, odată cu fiecare act pe care-l efectuează și care are un sens obiectiv nou. De exemplu, dacă printr-un act de judecată mă decid pentru prima dată în favoarea existenței și a modului de a exista [*Sosein*] ale unui obiect, acest act trecător dispare, dar eu sunt și rămân de acum înainte acel eu care a hotărât într-un anumit mod, sunt acel eu "care are convingerea respectivă". /.../ La fel se întâmplă cu orice decizii axiologice sau volitive. Iau o decizie: actul trece, însă decizia rămâne. Fie că devin apoi pasiv căzând într-un somn adânc, fie că trăiesc alte acte, decizia rămâne valabilă în continuare. În mod corelativ, de acum înainte eu sunt determinat într-un anumit fel și aceasta atâtă timp cât nu renunț la decizia mea. [HUSSERL 1931/1994, p. 99]

¹ Într-un soi de tezaur ordonat și ierarhizat, în care ele sunt depozitate, desigur, ca "retenții". Dar nu trebuie să ignorăm faptul că, fiecare obiect fiind, în virtutea intuiției eidetice care îl locuiește, model pentru infinitatea obiectelor de aceeași specie, tezaurul acesta nu este doar un "muzeu" de date empirice îngropate pentru totdeauna în trecut, ci și, mai ales, sursă de intelibilitate pentru tratarea experiențelor noi. Posibila analogie cu *dynamis*-ul aristotelian, aşa cum îl înțelege Coșeriu (*cf. supra*, cap. *Logos semantikos*) devine evidentă.

În relație cu această "față" a eului, trebuie să precizez o poziție științifică personală, care mă face să pot "însoți" în deplină devoțiune demersul fenomenologic doar până la acest punct. Pentru Husserl, descrierea eului habitualităților nu reprezintă decât o etapă imposibil de evitat pe calea regală a fenomenologiei care încearcă să ajungă la *eidos ego*. Parcursul investigației filosofice trebuie deci să treacă dincolo de specificitățile acestui al treilea eu (apartenent, împreună cu primele două pomenite aici, monadei concrete individuale) spre un eu pur de posibilități; cu alte cuvinte, el nu se poate opri la Edmund Husserl, Cornel Vîlcu, X sau Y, chiar priviți în esențialitatea care le e *proprie*. Scopul fenomenologiei e să descopere eul universal care stă, dacă pot spune astfel, "în spatele" și în *adâncul* fiecăruia dintre noi – fiindcă doar acesta, *eidos ego*, reprezintă răspunsul ultim la întrebarea "cine sunt eu?" a *oricărei* ființe umane.

Or, aici, autorul prezentei teze preferă net o înțelegere a subiectității de tip mai degrabă heideggerian¹ decât husserlian: una care concede *finitudinii* esențiale a eului, failibilității și istoricității sale – și mai ales *singularității* pe care toate acestea, necesarmente, o determină. Fără a asuma această opțiune – susține el! – din vreo dragoste exagerată, narcisiacă, de Cornel Vîlcu, el crede, împreună cu mulți dintre urmașii și admiratorii lui Husserl, că acesta, în năzuința lui de a duce până la capăt proiectul cartezian, a ratat luarea în calcul a unei posibilități care postmodernitatea² îi e dragă: aceea ca egoitatea să fie, în mai mare

¹ La drept vorbind, nici conceptul heideggerian de *Dasein* nu îmi pare îndeajuns de apropiat de ceea ce prefer a înțelege prin eu, egoitate; aceasta fiindcă, așa cum am mai afirmat aici, Heidegger pare la fel de puțin capabil a înțelege alteritatea radicală, *diferită*, individuală ca și maestrul său într-ale fenomenologiei. Ne putem convinge de aceasta încercând a vedea ce înțelege Heidegger prin sineitate/ ipseitate [*Selbstheit*]: "Das *Umwissen* von configuraază *Dasein*-ul în deplina lui neutralitate, care, ea abia, face cu puțină relație dintre un 'eu' și un 'tu', egoismul sau altruismul, raportarea la sine sau la alții, raportarea la cele de ordinul *Dasein*-ului sau la cele diferite de el. Această neutralitate, Heidegger o desemnează prin cuvântul *Selbstheit* ca numitor comun al tuturor pronumelor personale: 'ipseitatea', ceea ce e identic ca 'sine', ca 'însuși', din 'eu însuți', 'tu însuți', 'el însuși' etc." (Kleninger & Liceanu, în **Nota introductivă** la HEIDEGGER 1929/1988B, p. 63-64)

² Îmi repet poziția, precizată în treacăt și în alte părți: nu cred în, și nu iubesc postmodernismul ca doctrină culturală; consider, însă, că destinalitatea postmodernității ca epocă în care, spre a folosi un poncif heideggerian, "suntem aruncați" trebuie asumată ca atare.

măsură decât ceea ce mă face să fiu identic cu Edmund Husserl, X, Y și toți ceilalți, ceea ce mă deosebește de fiecare dintre ei. Că o urmare onestă a dezideratului *nosce te ipsum!* nu trebuie să meargă "până în pânzele albe", *tocmai* spre a nu depăși punctul de ruptură dincolo de care *eu* devine *oricine*.

Revenind la **Meditația a patra** husserliană, trebuie să remarcăm că aceste ipostaze ale eului formează împreună, într-o coexistență simultană, dinamică și totalizatoare, unitatea (firește, "treimică"¹) a ceea ce Husserl numește "concretețea deplină a eului în calitate de monadă"²:

În evidență experienței, îmi sunt dat în permanență mie însumi ca "eu însumi"³. Acest lucru este valabil pentru *ego*-ul transcendental și pentru orice alt sens al *ego*-ului. Întrucât *ego*-ul concret, în calitatea lui de monadă, conține întreaga viață reală și potențială a conștiinței, este limpede faptul că problema explicitării fenomenologice a acestui *ego* monadic (problema constituirii sale pentru el însuși) trebuie să cuprindă toate problemele constitutive în general. În cele din urmă, fenomenologia acestei autoconstituiri coincide cu fenomenologia în general. [HUSSERL 1931/1994, p. 101]

Așa cum am spus, însă, în ciuda stilului evident "conclusiv" al ultimei propoziții citate, sarcina fenomenologiei e departe de a se fi încheiat odată cu lămurirea structurilor constitutive ale eului concret. Dimpotrivă, miza autentică a științei/ metodei "inventate" de Husserl, ținută până acum de el sub tăcere din necesitatea de înlesnire a înțelegerii⁴, va fi desfășurată abia de-aici înainte.

¹ Mai e oare nevoie, mă întreb eu acum, să pun în evidență – pe lângă conotația culturală manifestă a acestui termen – analogia posibilă cu alte treițăți despre care prezenta lucrare vorbește?

² În titlul # 33. Permițându-mi, în subsolul unei lucrări oarecum rigide, o clipă de destindere și de joc, îmi voi ruga cititorul să observe numărul "hristic" al paragrafului.

³ Caracterul "antikantian" al acestei afirmații este evident.

⁴ "O introducem în discuție atât de târziu numai pentru a ușura accesul în fenomenologie. Uriașa multiplicitate de fapte și probleme de un tip cu totul nou trebuie să se prezinte mai întâi sub forma mai simplă a unor descrieri pur empirice (efectuate însă numai în sfera experienței transcendentale). Față de aceasta, metoda descrierii eidetice înseamnă trecerea tuturor acestor descrieri într-o nouă dimensiune, într-o dimensiune a principiilor, lucrul care ar fi mărit la început dificultățile de înțelegere, în timp ce el este ușor de înțeles acum, după ce a fost efectuat un număr destul de mare de descrieri empirice." – spune filosoful german (HUSSERL 1931/1994, 101-102). Cum s-a văzut, problematica eidetică – fiindcă despre aceasta este vorba – a fost deja atacată în prezentul capitol; cu alte cuvinte, dacă autorul **Meditațiilor carteziene** a găsit de cuviință să o lase

2.5.4.2.

34 al **Meditațiilor carteziene** poartă titlul **Elaborarea principiilor metodei fenomenologice. Analiza transcendentală ca analiză eidetică** și deschide explicit sarcina efectuării unei a doua reducții, cel puțin la fel de importantă ca și deja consecvent înfăptuita *epoché* transcendentală. Era evident că simpla punere între paranteze a pretenției de realitate a lumii corelativ eului nu putea fi suficientă pentru a avea o *cunoaștere* (mai precis, un mod de a ști). Ea nu ne oferea nimic altceva decât întreaga multitudine a fenomenelor, privându-le de acele interpretări ce se sprijineau pe criterii naiv-obiectiviste. Aceasta nu înseamnă, totuși, că interpretări nu sunt necesare – tocmai spre a transforma desfășurarea lineară, monotonă, absolut succesivă a faptelor în cogniție simultană și stratificată (ierarhizată) – pentru a face eul să devină, din *pacient* al unor trăiri, *conținător/ordonator* de conștiință.

Lucrul de care este nevoie, aşadar, e o nouă procedură ordonatorie, creatoare, dacă putem spune astfel, de spațiu mental: un mod spiritual de a acționa care să ne smulgă temporalității ireversibile a fluxului conștiinței pentru a ne oferi sincronia unei *înțelegeri*¹. Iar această procedură nu are voie să fie un mod de a acționa convențional, exterior naturii noastre transcendentale însăși; dimpotrivă, ea trebuie să derive dintr-un principiu primar, legitimatorul, în husserlianism, a tot și toate. Cum știm deja, principiul acesta, întâiul absolut, e, pentru fenomenologia transcendentală

mai la urmă, am semnalat mai sus cel puțin o situație (cea a temporalității 'orientate după obiect') în care 'utilizarea' cunoașterii eidetice era singura capabilă să clarifice mecanisme ale conștiinței pe care empiricul singur nu le putea explica. De altfel, Husserl admite că și el a făcut deja referiri, chiar dacă non-explicite, la *eidos*-uri: "Din motive bine intemeiate, expresii precum 'necesitate esențială', 'în mod esențial' s-au strecurat adesea în descrierea noastră, exprimând în fapt un concept precis de a priori, pe care abia fenomenologia l-a clasificat și delimitat pentru prima oară." (HUSSERL 1931/1994, p. 102) și: "Am fi putut, de asemenea, să fi conceput de la început acest *ego* ca fiind 'modifiable' în mod liber și să ne fi propus ca temă cercetarea eidetică a constituirii explicite a unui *ego* transcendental în general. Astfel a procedat de la început noua fenomenologie și prin urmare toate descrierile, respectiv toate delimitările de probleme pe care le-am efectuat până acum erau în realitate niște retrăspreuneri din forma eidetică originară în forma unei structuri tipice empirice." (HUSSERL 1931/1994, p. 105)

¹ Tocmai faptul de a deține o înțelegere mută – pentru totdeauna – *ego*-ul într-o altă temporalitate decât cea uniformă și unidirecțională pe care o descriau conștiința naivă sau chiar Kant, nu e, nici acesta, un lucru de neglijat; l-am discutat în câteva alte locuri ale prezentei analize.

cel al *intuiției eidetice*. În **Meditații carteziene**, însă, acesta nu e introdus – nici chiar acum, când tematica *eidos*-urilor a fost explicit anunțată – ca punct de plecare, ci mai degrabă ca destinație a unui parcurs controlat de o metodă a *variației imaginare*:

Pornind de la exemplul acestei percepții a mesei, modificăm în imaginație obiectul ei – masa – după bunul nostru plac, totuși în aşa fel încât să păstrăm caracterul său de percepție a unui anumit obiect (a unui obiect în general, oricare ar fi el). Începem prin a modifica în imaginație într-un mod cu totul arbitrar forma, culoarea sa ș.a.m.d, menținând identic doar caracterul său de fenomen accesibil percepției [*das Wahrnehmungsmäßige Erscheinen*]. Cu alte cuvinte, abținându-ne de la orice judecată în privința valabilității existenței sale, transformăm faptul acestei percepții într-o pură posibilitate, alături de alte posibilități pure absolut arbitrară, dar care sunt însă posibilități pure de percepții. /.../ Tipul de percepție astfel obținut plutește – ca să spunem aşa – în aer, în aerul plăsmuirilor absolut pure. Purificat astfel de orice element real, el devine esența ("*eidos*"-ul) percepției, al cărei domeniu ideal este constituit din toate percepții posibile în mod ideal, ca plăsmuir pure. Analizele percepției devin atunci "analize eidetice". [HUSSERL 1931/1994, p. 102-103]

Interesant este faptul că această variație orizontică, departe de a duce la simpla destrucțare a constituiriilor "adevărate" (dependente, cum am văzut deja, de evidențe), face vizibil un ansamblu de posibilități constitutive. Momentul "apofantic" (în măsura în care acest termen se mai potrivește unui adevăr fără *adæquatio*, aşa cum l-am caracterizat ceva mai sus) este aşadar din nou depășit înspre sesizarea a ceva care pentru *ego*-ul fenomenologului ce meditează poate apărea, în ordinea descoperirii, ulterior "realităților" constituiri; dar în fapt el este întotdeauna anterior.

Dacă fiecare tip particular este scos astfel din domeniul său propriu al *ego*-ului transcendental empiric și real și este ridicat în sfera pură a esențelor, orizonturile exterioare intenționale care indică legăturile sale din interiorul *ego*-ului susceptibile de a fi dezvăluite nu dispar prin aceasta; numai că aceste orizonturi de legături devin ele însăce eidetice. Cu alte cuvinte, odată cu fiecare tip eidetic pur, noi nu ne aflăm în domeniul *ego*-ului real, empiric, ci în domeniul *ego*-ului *eidos*, sau, altfel spus, orice constituire a unei posibilități cu adevărat pure, alături de alte posibilități pure, poartă cu sine în mod implicit, în calitate de orizont exterior al său, un *ego* posibil, în sensul pur al cuvântului, o variantă posibilă pură a *ego*-ului meu real. [HUSSERL 1931/1994, p. 104]

Acet apparent paradox (posibilitățile ce fundează constituirea ne sunt obnubilate de constituirile însăși) ține de faptul că, deși indubitatibil (consideră Husserl) deținem o intuiție eidetică, suntem *înstrăinați* de ea. Oricât de ciudat ar părea să avem nevoie de o *reducție* acolo unde deținem deja o *intuiție* (deci de o cale de acces la ceva i-mediat), aşa se întâmplă: stratul originar există în noi; dar el este acoperit. Fenomenologia e, într-un anume sens, o tehnică de ridicare a vălului, anterior unui nou început care ar permite o dezvoltare ce nu mai riscă noi învăluiri.

Oricât de provocatoare ar fi discuția în sine despre variația imaginară și posibilitatea ca ea să pună în evidență *eidos* *ego*-ul, și mai interesant, pentru scopul lucrării de față, e felul cum Husserl caracterizează *rezultatele* constitutive posibile ale variației imaginare: datorită acesteia și orizonturilor eidetice pe care ea le vizibilizează, orice *fapt* ajunge să poată fi perceput ca *simplu exemplu al unei posibilități pure*¹:

Întrucât această modificare este considerată ca evidentă, prezentând prin urmare ea însăși posibilitățile ca posibilități într-o intuiție pură, corelativul său este o conștiință intuitivă și apodictică a universalului. Esența însăși este un universal intuit sau susceptibil de a fi intuit, un universal pur "necondiționat" și anume necondiționat de nici un fapt real, conform propriului său sens intuitiv. El precede toate "conceptele" în sensul de semnificații pure ale cuvintelor care trebuie să se constituie mai curând ca pure concepte conforme esenței. [HUSSERL 1931/1994, p. 104]

Nu ne poate fi greu, acum, să închidem cercul și să înțelegem gândul husserlian: avem o intuiție eidetică, dar am pierdut contactul direct cu ea; iar ceea ce ne blochează accesul sunt constituirile deja în vigoare, *în măsura în care* ele se reazămă pe concepte ce s-au "abătut" într-un fel sau altul de la *eidos*-urile cu care ar fi trebuit să se suprapună. Trebuie să ne devină clar, acum, că fenomenologia nu a încetat nicicând să fie și un proiect de reformare a logicii² (semioticii), în sensul purificării semnelor

¹ Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 103.

² Nu e deloc întâmplător ultimul cuvânt din fragmentul de mai jos: "Deși în urma reducției transcendentale, interesul meu propriu-zis se îndreaptă către *ego*-ul meu pur, către explicitarea acestui *ego* real (empiric), aceasta nu poate deveni o explicitare științifică veritabilă decât prin recursul la principiile sale apodictice, adică la principiile ce aparțin *ego*-ului, în calitate de *ego* în general, prin recursul la legile universale esențiale și necesare prin intermediul căror faptul (empiric) poate fi raportat la fundamentele sale raționale, la fundamentele posibilității sale pure, căpătând astfel un caracter științific (logic)." [HUSSERL 1931/1994, p. 105]

de conținuturile surogate și al readucerii lor la esențele intuitive. Firește, acest (încăpățânat) gând husserlian ar trebui să fie descurajant pentru un lingvist, și mai cu seamă pentru unul "coșerian" (ceea ce înseamnă aici: relativist); totuși, în chiar fragmentul de mai sus, ca un fel de compensație – firește, neintenționată de către Husserl – există o altă idee, din punctul meu de vedere mult mai importantă: cea potrivit căreia *eidos*-urile sunt absolut necondiționate de vreun fapt real¹. Tentativa de reconciliere a empirismului (intuitiv) cu rationalismul (categorial) despre care vorbeam mai sus se încheie cu aparent succes și în mod aparent echilibrat; în fapt, însă, cred eu, convingerea lui Husserl că speciile sunt intuibile nu poate compensa asimetria introdusă în această bipolaritate de faptul că ele nu depind de indivizi, pe când reciproca e întotdeauna valabilă. Deocamdată, însă, e de citat din locul unde Husserl proclamă (nu fără un oarecare triumfalism implicit) rolul fondator al intuiției eidetice pentru fenomenologie:

Ajungem astfel la următoarea evidență metodologică: alături de reducția fenomenologică, intuiția eidetică este forma fundamentală a tuturor metodelor transcendentale particulare, ambele determinând prin urmare sensul legitim al unei fenomenologii transcendentale. [HUSSERL 1931/1994, p. 105]

2.5.4.3.

Odată ajunși în acest punct, vom fi (cred eu, deloc întâmplător) conduși din nou spre problema temporalității². De data aceasta, însă, ea este legată de alte două chestiuni "filosofice", pe care Husserl pare a le moșteni de la Kant: prima e cea a legilor pe care Husserl le numește ale *composibilității* (și deci a cauzalității care pentru fenomenologie devine *motivație* transcendentală); a doua (în cazul căreia autorul **Meditațiilor carteziene** reușește să meargă mult mai departe decât o făcuse kantismul) e cea a distincției, în cadrul constituiri, între geneza activă și cea pasivă.

2.5.4.3.1.

Universalul *a priori* ce aparține unui *ego* transcendental ca atare este o formă esențială ce cuprinde în sine o infinitate de forme de tipuri apriorice de

¹ Cum ne aducem aminte, în **Ideen**, I se stipula clar că această condiționare merge în sens invers.

² Titlul # 37 este unul dintre cele mai incitante din ansamblul **Meditațiilor: Timpul ca formă universală a oricărei geneze egologice**.

actualități și potențialități posibile ale vieții intenționale, împreună cu obiectele susceptibile să constituie în acesta ca realmente existente. Însă nu toate tipurile individuale posibile sunt componibile într-un același *ego* posibil și unitar și nici într-o ordine oarecare sau un moment oarecare al proprietiei sale temporalități. [HUSSERL 1931/1994, p. 107]

Legile fundamentale ale componibilității (în realitate, legi ale coexistenței sau succesiunii și reguli ale posibilității) sunt, într-un sens foarte larg, legi ale cauzalității, legi ale raportului dintre o condiție și consecințele ei. Totuși în acest caz e mai bine să evităm termenul echivoc de cauzalitate și să vorbim despre motivație în sfera transcendentală (ca și în cea pur psihologică). Universul trăirilor conștiinței ce formează conținutul "real" (*reell*) al *ego*-ului transcendental este componibil doar în forma unitară universală a fluxului în care se ordonează toate trăirile particulare ca trăiri care se succed în acest flux. [HUSSERL 1931/1994, p. 108]

"Aerul" kantian al celor două fragmente pe care tocmai le-am citat (mai ales al celui de-al doilea) nu e greu de recunoscut. El readuce în memoria oricărui cititor care s-a îndeletnicit măcar o dată cu **Criticile...** tensiunea demonstrațiilor din **Analogiile experienței**, mai cu seamă a celor care, în **Analogia a doua**, leagă succesiunea de categoria intelectivă a cauzalității:

Văd, de exemplu, o corabie, plutind pe fluviu în jos. Percepția mea a locului unde se găsește ea în avalul fluviului succede percepției locului în care se găsea în amonte și e imposibil ca în aprehensiunea acestui fenomen corabia să fie perceptuată întâi în aval și pe urmă în amonte. Ordinea în seria percepțiilor care se succed în aprehensiune este deci aici determinată, și aprehensiunea este legată de această ordine. În exemplul precedent al unei case, percepțiile mele în aprehensiune puteau să înceapă și de jos și să sfărsească sus, după cum puteau să aprehendele de la dreapta sau de la stânga diversul intuiției empirice. În seria acestor percepții nu era deci o ordine determinată care să mă constrângă să încep cu o anumită parte în aprehensiune, pentru a lega empiric diversul. Această regulă se găsește însă întotdeauna în percepția a ceea ce se întâmplă, și ea face necesară ordinea percepțiilor succesive (în aprehensiunea acestui fenomen).

Va trebui deci, în cazul nostru, să deriv succesiunea subiectivă a aprehensiunii din succesiunea obiectivă a fenomenelor, pentru că, altfel, cea dintâi ar fi cu totul nedeterminată și nu ar distinge nici un fenomen de altul. Succesiunea subiectivă singulară, fiind cu totul arbitrară, nu dovedește nimic cu privire la legarea diversului în obiect. Succesiunea obiectivă va consta deci în ordinea diversului fenomenului, ordine care face ca aprehensiunea a ceva (care se întâmplă) să succeade aprehensiunii a ceva (care precede) după o regulă.

Numai astfel pot fi eu îndreptățit să spun despre fenomenul însuși, și nu numai despre aprehensiunea mea, că în fenomen se găsește o succesiune, ceea ce înseamnă că eu nu pot efectua aprehensiunea decât tocmai în această succesiune. [KANT 1787/1994, p. 207-208]

Ce se întâmplă în cazul lui Husserl? În primul rând, e evident că nu mai poate fi vorba de o eventuală "corectare" a modului cum succesiunea se prezintă subiectiv printr-o raportare la o obiectivitate reglată de categorii rigide¹. Cu toate acestea, problema trecerii de la multitudinea de tipuri egologice *posibile* la acele tipuri care pot realmente coexista pentru (sau într-)un eu *real*, ca și la ordinea în care ele se pot manifesta, rămâne redutabilă. Spre exemplu, spune Husserl, o teorie științifică oarecare nu este opera unui "eu în general", ci a unui eu "rațional"² (i.e., ea nu ar putea proveni de la un membru al unui alt tip egologic – să zicem, de la un eu "poetic" în sensul comun al termenului); de asemenea, ea este opera unui eu la vârsta maturității, și nu a unui copil, iar unidirecționalitatea (*mai întâi*) *tempor* *în care nu sunt capabil de raționare complexă, științifică / (mai apoi) tempor* *în care sunt capabil...* este necesară, dominată de o legitate; ea nu poate fi răsurnată după bunul plac. Astfel, dacă la Kant totul era legat de o cauzalitate în cele din urmă "externă" individualului, la Husserl totul pleacă de la un fel de ordine organică a creșterii interioare a *ego*-ului. Avem de-a face, în cele din urmă, cu o tentativă, în alt registru, de a explica ireversibilitatea timpului³; diferența dintre cele două concepții temporale e că pentru fenomenologia transcendentală legile de componibilitate nu mai sunt ale succesiivității în lumea noematică, ci ale genezei în cea în primul rând noetică. Se face un pas în plus spre interiorizarea timpului și, de asemenea, se deschide înțelegerea potrivit căreia cele trei dimensiuni ale acestuia nu mai sunt doar depozite sau seturi de momente adimensionale care s-ar "vârsa" pur și simplu dinspre ceea ce încă nu s-a întâmplat, prin actualitatea vie, înspre ceea ce a fost:

¹ Faptul că, așa cum am văzut, Husserl folosește termenul kantian de *cauzalitate*, propunând însă de îndată înlocuirea lui cu unul mai flexibil (și, cu siguranță, mai puțin artificial), cel de *motivație*, trădează și sursa meditației fenomenologice de aici, dar și distanțarea ei față de analitica transcendentală a lui Kant.

² Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 107.

³ Care, dacă îl credem pe BERGSON, provine în fapt din interpretarea "spațială", deci uniformizantă a trei realități diferite *calitativ*.

Prin urmare această formă – cea mai generală – a tuturor formelor de trăiri concrete ale conștiinței și de formațiuni [*Gebilde*] constituite în fluxul lor este o formă a unei motivații care leagă toate elementele între ele și care domină asupra fiecăruia în parte. O putem considera, de asemenea, ca o lege formală a unei geneze universale, în virtutea căreia trecutul, prezentul și viitorul *se constituie și se unesc neîncetat într-o anumită structură formală noetic-noematică a modurilor trecătoare* ale acestui flux. [s.m., C.V.; HUSSERL 1931/1994, p. 108]

În interiorul formei generale a timpului egologic (al "unității unei istorii", cum se exprimă Husserl) există, firește, alte temporalizări – determinate de "o multiplicitate de motivații și sisteme de motivații"¹; dar și parcursurile "mici" ale acestora sunt dominate de aceeași ordine cauzalistă (motivațională) ca și parcursul mare ce le înglobează pe toate². În ce privește explicitarea *eidetică* (*id est* – care nu mai e legată de un *ego* anume) a celui din urmă, "părintele" fenomenologiei spune două lucruri din punctul meu de vedere foarte interesante: în primul rând, că existența pentru *ego*-ul individual a unei naturi, a unei culturi, a unei lumi a oamenilor presupun o *habitualitate ferm constituită*, obținută în urma unei geneze aflate sub incidența unor legi esențiale³; în al doilea rând, că însuși faptul de a "avea" o natură, cultură, etc. gata constituie reprezentă pentru fenomenologul debutant, care se ia pe sine ca punct de plecare, dacă nu chiar un impediment imposibil de depășit, măcar o dificultate. În acest sens, sarcina lui este să acceadă mai întâi într-o etapă de purificare eidetică pe care am putea-o numi intermediară – una în care să investigheze un *ego* în general, pentru care încă există o lume gata constituită – pentru ca, depășind-o și pe aceasta, să ajungă finalmente la autentica fenomenologie eidetică generală ce dezvăluie legile genezei proprii *ego*-ului:

În cadrul acestei fenomenologii, *ego*-ul se poate modifica pe sine însuși cu o astfel de libertate încât el nu mai menține prin urmare ipoteza ideală – dar

¹ Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 108.

² Cititorul care își mai amintește – în ciuda distanței deja destul de mari ce ne separă de acel moment al lucrării – poziția exprimată în capitolul introductiv (**Justificări**) al acestei teze va remarcă aici încă o chestiune în privința căreia opinia mea se desparte de cea husserliană. Aceasta datorită convingerii mele că interpretarea, prin fuziunea orizontică pe care o susțină, *modifică trecutul*, dublată de cea potrivit căreia nu există cunoaștere care să nu fie deja pătrunsă de o interpretare, și nici vreun trecut accesibil "în sine" sau care să poată fi în vreun fel păstrat nealterat.

³ HUSSERL 1931/1994, p. 109

constrângătoare – că o lume cu o structură ontologică familiară nouă este constituită pentru el. [HUSSERL 1931/1994, p. 110]

2.5.4.3.2.

Faptul că # 38 al **Meditațiilor**, intitulat **Geneza activă și cea pasivă**, vine în imediata continuare a unei discuții explicite despre timp ne poate da ocazia de a păși pe un teren de dezbatere până acum neabordat în această lucrare¹. Este vorba despre tendința filosofiei fenomenologice de a revizui ceea ce tradiția metafizică gândise sub forma articulațiilor trecut-prezent și viitor-prezent, în lumina unei distincții între "donație" și "constituire", între ceea ce eul primește și ceea ce el face-să-fie. Husserl le introduce în discuție în ordine inversă:

În primul caz, eul este activ în calitate de eu care creează și constituie prin intermediul unor acte specifice lui. Din această categorie fac parte toate operațiunile rațiunii practice luate într-o accepție foarte largă. În acest sens, rațiunea logică este și ea practică. Ceea ce este caracteristic este faptul că actele eului legate între ele prin asociere într-o socialitate [Sozialität] (al cărei sens transcendental trebuie stabilit mai întâi) se unesc în sinteze multiple ale activității specifice și constituie în mod originar noi obiecte pe baza celor deja existente (în modurile de conștiință date). Noile obiecte apar atunci conștiinței ca obiecte "produse" [als Erzeugnisse]. Astfel se întâmplă cu multimea în actul de însumare, cu numărul în actul numărării, cu predicatul, respectiv starea de lucruri predicativă [der prädikative Sachverhalt] în actul predicației, cu concluzia în actul deducției etc. [HUSSERL 1931/1994, p. 110-111]

Am citat aici și primele *exempla* de constituiri active pe care le dă Husserl, pentru că ele sunt extrem de simptomatice: sunt constituiri ce trebuie să respecte un regim calculatoriu, cu alte cuvinte care trebuie să rămână *non-surogative*, nelibere. Iar, câteva aliniate mai departe, filosoful adună la un loc liniile de argumentație ce priveau (ordinea) componibilității și distincția activ-pasiv: formele superioare ale activității rațiunii (*i.e.* constituiriile ce presupun o geneză activă complexă și stratificată) nu pot fi considerate drept accesibile oricărui *ego* real (spre exemplu, un copil nu este capabil de ele), doar cele inferioare fiind accesibile oricărui *ego* normal; în plus, și unele și celelalte se reazămă, necesarmente, primar pe *donații*:

¹ Deși adevărul este că el a fost anticipat în ultima observație din subcap. 2. 5. 3. 2.

În orice caz însă, fiecare structură a activității presupune în mod necesar ca, într-o primă etapă, obiectul să fie dat în mod pasiv [*eine vorgebende Passivität*]. Analizând aceasta, ajungem apoi la constituirea prin intermediul genezei pasive. Ceea ce în realitate ni se prezintă, pentru a ne exprima astfel, drept un simplu obiect existent pe deplin constituit (făcând abstracție de toate caracteristicile sale "nemateriale" care ni-l fac cunoscut de exemplu ca ciocan, masă sau produs estetic) este dat el însuși în persoană, în mod original, în sinteza experienței pasive. În această calitate el este dat activităților "spiritului", care încep cu percepția activă.

În timp ce acestea realizează operațiunile lor sintetice, sinteza pasivă ce le furnizează întreaga "materie" se desfășoară în continuare. Obiectul dat în intuiția pasivă continuă să apară într-o intuiție unitară și, oricare ar fi modificările sale datorită activității care-l explicitează, care sesizează părțile și caracteristicile sale, el continuă de asemenea să fie dat în timpul și în cadrul acestei activități. [HUSSERL 1931/1994, p. 112]

Chiar mai importantă, însă, decât această continuă accentuare a rolului indispensabil jucat de geneza pasivă ("obsesie" husserliană cu care am început să ne obișnuim) este – mai cu seamă în lumina a ceea ce Coșeriu, în lingvistica designațională, numește cunoaștere generală a lucrurilor (component al competenței elocuționale) – ideea potrivit căreia rezultatele genezelor active premergătoare ne pot apărea în deplină pasivitate:

... dăm curând de legile esențiale care stau la baza formării pasive de sinteze mereu noi, care, pe de o parte, preced toate activitățile, iar pe de altă parte le înglobează din nou. Descoperim astfel o geneză pasivă a apercepțiilor multiple în calitate de formațiuni persistente sub forma unor habitualități proprii care apar eului central în calitate de date gata formate și care, dacă devin actuale, influențează eul și activitatea sa. Grație acestei sinteze pasive, în care este prin urmare inclus și rezultatul sintezei active, eul are permanent în jurul său un univers de "obiecte". [HUSSERL 1931/1994, p. 113]

Ideea lui Husserl ne poate ajuta să explicităm un aparent paradox al teoriei lingvistice integraliste: pe de o parte, toate designatele sunt în mod real create în și prin actul lingvistic; pe de alta, ca să fie inteligeabil, acesta nu poate afecta (re-semnifica, deci re-designa) decât o parte (restrânsă) a lumii obiectuale, ansamblul ei rămânând nemodificat și constituind fundalul necesar al activității vorbitorului în primul raport semiotic. Altfel spus: chiar dacă am aflat, de la Humboldt și urmașii lui, că numim "lume" un produs al proprietăților noastre constituirii, ne "rezemăm", în vorbirea efectivă, pe "lume" (sau pe cea mai mare parte a ei) ca pe ceva dat, subzistent.

Pasivitatea *ego*-ului ajunge, la Husserl, să "înglobeze" în sens forte activitatea genetică: aceasta fiindcă, pe de o parte, "la bază", tot ceea ce e activ trebuie să aibă (ca un fel de ipostaziere materială, fondatoare a principiului de realitate) date pasive; iar pe de altă parte, "la vârf", toată istoria "empirică" a egoului (cu toate constituirile ei, indiferent de natura lor) e mereu cuprinsă și întrucâtva depășită de forma eidetică globală¹ a temporalității:

Datorită fenomenologiei genezei, *ego*-ul devine pentru prima oară inteligibil ca un ansamblu infinit de operațuni legate între ele într-un mod sintetic în unitatea genezei universale, iar aceasta în trepte care trebuie să se potrivească în totalitate formei universale constante a temporalității, întrucât ea se constituie pe sine însăși într-o geneză pasivă continuă și absolut universală care înglobează prin esența ei tot ce e nou. [HUSSERL 1931/1994, p. 114]

Ajungem să înțelegem, aici, motivele pentru care, în ochii lui Martin Heidegger, Husserl avea să rămână mereu un (desigur, strălucit) metafizician, iar în ochii noștri "postmoderni" el nu poate apărea decât drept ultimul (și cel mai modern) dintre moderni: citind fragmente cum e cel de mai sus, ne putem stăpâni cu greu impresia că avem de-a face doar cu hegelianism readus la demnitatea seacă a unei filosofii carteziene. Natura nu face salturi spectaculoase – nici chiar natura filosofică. Dar poate că e o capcană postmodernistă (întinsă în față-ne de propria noastră natură superficială, mereu grăbită să treacă mai departe, orbită nici măcar de mitul progresului, ci doar de obsesia diseminării) să regretăm "prudența" cu care fenomenologia transcendentală se oprește pe (și astfel marchează) culmile modernității. Suntem, evident, în fața doctrinei unui subiect tare, care trebuie să dețină o temporalitate nefracturată, reflex (și model) eidetic al unei conduite obligatoriu ne-rătăcitoare. Raționalismul european își atinge vârful absolut; iar agentul (sau ar trebui să spunem, nu fără răutate, pacientul? executantul?) gândirii sale, Edmund Husserl, crezând a fi înțemeiat în sfârșit doctrina finală a idealismului transcendental, încununare a răsturnării subiective carteziene, nu știe că "subiectul" său, tocmai în măsura în care se vrea a fi tare, rămâne unul dominat (și determinat) de măsura obiectității.

¹ Un echivalent husserlian pentru ceea ce Kant numea *apercepție transcendentală*.

Temporalitatea *ego*-ului husserlian rămâne în cele din urmă eminentamente pasivă: în mișcarea ei imediată, empirică, ea se deschide și se mișcă "după" obiectul înțeles ca ghid transcendental; în mișcarea ei "mare", totalizatoare, ea urmează legi ale componibilității care îi închid în cele din urmă irregularitățile, uniformizându-le într-o tendință totală mereu mai puternică decât orice "rătăcire" internă a ei; timpul, deschis, pus în mișcare de fiecare dată când avem de-a face cu un *act* al eului, se închide, tot de fiecare dată, înghijindu-se și mistuindu-se pe sine într-o deplasare ce nivelează totul, reduce diferențele din *ego* și (singurul lucru din punctul meu de vedere cu adevărat grav) dintre *ego*-uri.

2.5.4.3.3.

Odată cu rezolvarea cheștiunii constituiriilor active și pasive, edificiul filosofiei fenomenologice este, în liniile sale esențiale¹, încheiat; tot ceea ce mai are de făcut Husserl este să lămurească poziția științei/ metodei sale în raport cu ceea ce a fost cunoscut în modernitatea filosofică occidentală drept problema (vom citi: dificultatea) prin excelență a idealismului transcendental:

Fiecare înțemeiere, fiecare demonstrație a adevărului și a existenței se realizează în totalitate în interiorul meu, iar rezultatul lor final este o caracteristică a *cogitatum*-ului *cogito*-ului meu. [...] În aceasta constă marea problemă. Este de înțeles că în domeniul conștiinței mele, în înlățuirea motivațiilor care mă determină, eu ajung la certitudini, chiar la certitudini constrângătoare. Cum poate obține însă o semnificație obiectivă acest joc întreg ce se derulează în imanență vieții conștiinței? Cum poate pretinde evidență (acea *clara et distincta perceptio*) să fie ceva mai mult decât o simplă caracteristică a conștiinței mele? Aceasta este (lăsând la o parte excluderea valabilității existenței lumii, care nu este, poate, un act atât de insignifiant) problema carteziană pe care trebuia să o rezolve veracitatea divină. [HUSSERL 1931/1994, p. 116]

Din punctul de vedere al fenomenologiei, cheștiunea, aşa cum este ea formulată mai sus, nu poate fi decât, pur și simplu, lipsită de sens. Orice gândire ce pune această problemă în termenii arătați e vinovată de circularitate:

¹ Cum am spus deja, consider **Meditația a cincea** și doctrina intersubiectivității drept un *punct de fugă* al filosofiei husserliene: un loc de unde începe *altceva* decât fenomenologia transcendentală.

Apercepându-mă ca om natural, am aperceput deja cu anticipație lumea spațială, m-am percepuit pe mine însuși ca aflându-mă în spațiu, în care posed așadar o lume exterioară mie. Prin urmare, valabilitatea apercepției lumii nu este deja presupusă în punerea problemei? Nu este ea implicată în sensul însuși al întrebării, în timp ce abia răspunsul ei ar trebui să ofere în general justificarea valabilității obiective? [HUSSERL 1931/1994, p. 117]

Transcendența, de orice formă ar fi ea, e un sens de existență constituit de către *ego*, în "interiorul" lui¹. Subiectivitatea transcendentală nu este, în fond, altceva decât "locul" tuturor sensurilor imaginabile:

Dacă ea este universul oricărui sens posibil, atunci ceva care i-ar fi exterior este un nonsens. Dar și orice nonsens este o modalitate a sensului, iar absurditatea lui poate fi pusă în evidență. [HUSSERL 1931/1994, p. 117]

Convingerea lui Husserl e că "mecanismul" analizei fenomenologic-eidetice e atât de puternic și are o capacitate operatorie de o asemenea exhaustivitate, încât filosoful își permite, aici, chiar și o anticipare a modului cum va fi soluționată, în **Meditația a cincea**, dificultatea (aparent² și mai greu de soluționat decât "problema" idealismului transcendental) naturii "celuilalt" (a *alter-ego-ului*):

... dacă, în interiorul meu ca *ego* transcendental, se constituie în mod transcendental alte *ego*-uri (așa cum se întâmplă în realitate) și dacă intersubiectivitatea transcendentală care rezultă astfel din constituirea mea constituie la rândul ei o lume obiectivă comună tuturor, atunci toate cele afirmate anterior se referă nu numai la *ego*-ul meu real, ci și la această intersubiectivitate și lume reală, care capătă în mine sens și valabilitate de existență. Explicitarea fenomenologică de sine care se realizează în *ego*-ul meu, explicitarea tuturor constituirilor sale, precum și a tuturor obiectualităților existente pentru el, a luat în mod necesar forma metodică a unei explicitări apriorice, a unei autoexplicitări care integrează faptele empirice în universul corespondent al posibilităților (eidetice) pure. Prin urmare, ea se referă la *ego*-ul meu empiric doar în măsura în care el este una

¹ Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 117; este vorba de alineatul pe care l-am ales drept *motto* al prezentului capitol.

² Și, după părerea mea, real. Dacă împărtășesc cu Husserl ideea că dificultatea idealismului transcendental e falsă (efect al unui mod absurd de a pune problema), nu cred deloc în felul cum fenomenologia transcendentală a rezolvat chestiunea intersubiectivității; e și motivul pentru care am rezervat celei de-a cincea **Meditații carteziene** un capitol separat în această teză.

dintre posibilitățile pure la care se poate ajunge prin libera sa transformare cu ajutorul gândirii (imagineației). [HUSSERL 1931/1994, p. 118]

În plus, ceea ce este extrem de folositor pentru analiza noastră, el precizează, în sfârșit, poziția filosofiei proprii în raport cu cea a lui Immanuel Kant:

Realizată în această manieră concretă și sistematică, fenomenologia este *eo ipso* "idealism transcendental", deși într-un sens fundamental nou: nu în sensul unui idealism psihologic, nu în sensul unui idealism care urmărește să deducă o lume ce are un sens, din datele senzoriale lipsite de sens. El nu este un idealism kantian care crede că poate lăsa deschisă posibilitatea unei lumi de obiecte în sine, cel puțin ca un concept limită, ci un idealism care nu este nimic altceva decât o autoexplicitare a *ego*-ului meu, ca subiect al oricărei cunoașteri posibile, autoexplicitare realizată în mod consecvent în forma unei științe egologice sistematice, și anume ținând cont de orice sens al obiectelor existente prin care ele pot avea o semnificație pentru mine, ca *ego*. [HUSSERL 1931/1994, p. 119]

Iar, pe măsură ce ne apropiem de finalul **Meditației a patra** (care, reamintesc acest lucru, reprezintă în viziunea mea apogeul gândirii fenomenologice a lui Husserl, dincolo de ea începând – chiar cu **Meditația a cincea** – *altceva*), stilul¹ textului devine (indirect) triumfalistic: o serie de întrebări retorice² pretind a pune la îndoială (dar în fond afirmă ritos) valabilitatea *projectului* fenomenologic. Pentru că acum lucrul a devenit evident: fenomenologia e în primul rând un proiect, cum nu se poate mai ambițios: unul al regândirii/ re-constituiri a tot ceea ce a fost deja (greșit) gândit sau constituit. Husserl a fost arhitectul vizionar care a arătat direcția în care trebuie mers, ca și metodele ce pot asigura un pas neabătut; ceea ce urmează cu necesitate este munca, harnică, dar cuminte, a generații și generații de oameni re-convertiți la stilul de gândire și

¹ Am păstrat până acum această discuție la un nivel tematic și argumentativ, și întrucâtva din teama *filologului* (sau poate mai corect ar fi spus *literatului*, cuvânt pe care îl derivez aici pur și simplu de la Facultatea de Litere) că, atacând lucrurile sub aspectul formei lor, va fi acuzat de ne-seriozitate (fiindcă *filosofia* ar discuta idei și demonstrații, nu retorisme). Nu încape nici o îndoială că aceasta a fost o greșeală, ca toate reacțiile omenești izvorăte dintr-un fel ori altul de teamă sau prejudecată. Filosofia ar avea, cred, mult de câștigat dintr-o analiză retorico-stilistică a marilor ei autori.

² Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 120-121.

comportament atâtă vreme ascuns în propriile lor ființe și pe care filosoful, departe de a-l inventa, n-a făcut decât să-l *dez-văluie*.

Elanul acestei încheieri de capitol e atât de puternic, încât o scurtă re-apariție (fantomatică, aducând neliniște, dar în cele din urmă trecătoare) în text¹ a chinuitorului gând privitor la posibilitatea existenței celorlalți nu reușește să tulbure finalul cu adevărat apoteotic:

Dacă "meditațiile" noastre "carteziene" trebuie să reprezinte pentru noi, ca filosofi în devenire, adevărata "introducere" în filosofie și începutul care întemeiază realitatea ei ca idee practică necesară /.../, atunci este necesar ca înseși meditațiile noastre să ne conducă atât de departe, încât să nu mai lase deschisă posibilitatea nici unei surpize în ceea ce privește scopul și direcția de urmat. Ele trebuie să dezvăluie și să facă pe deplin inteligibile, precum vechile meditații carteziene, problemele universale (deci, pentru noi, cele constitutive) care aparțin ideii-scop a filosofiei. Iar aceasta implică faptul că ele trebuie să fi scos în prealabil la iveală adevăraturul sens universal al "obiectului existent în general" /.../. Căci, pentru filosofie ca și pentru investigația fenomenologică a corelației dintre existență și conștiință, "obiectul existent" [Seiendes] este o idee practică, cea a unui travaliu infinit de determinare teoretică. [HUSSERL 1931/1994, p. 121-122]

Iar când am folosit un cuvânt atât de "tare" cum e *apoteoză*, am fost cum nu se poate mai departe de o atitudine ironică, sau în vreun fel distanțată. Recitind, alături de propriii lui cititori, sfârșitul **Meditației a patra** carteziene, autorul prezentei, infinit mai modestei lucrări nu poate decât să asiste fascinat la replicile cu adevărat finale, la cupletul maximal (și strălucitor) al, probabil, ultimului dintre marii actori ai raționalismului modernității occidentale. Dacă, dincolo de îndoielile noastre privitoare la o parte sau alta a edificiului sistematic al gândirii acestuia, trebuie să alegem puține cuvinte pentru a caracteriza toată performanța la care am fost martori (și, seduși, părtași), acestea nu sunt greu de găsit: ea a fost *magistrală*, în execuție – iar, ca efect, *orbitoare*.

¹ "Nu va începe să se clăine ea [fenomenologia, n.m. C.V.] oare datorită faptului că nu am schițat metodic problemele, pentru a face inteligibile în structura lor generală posibilitatea [existenței] celorlalți (foarte stranie, o simțim cu toții) și modul mai exact al lor de a fi pentru noi și pentru a explicita problemele referitoare la aceasta?" (p. 121)

2.6. Salt mortal (Meditații carteziene, V)

... celălalt prim în sine (primul "non-eu") este celălalt eu. Acest lucru face posibilă constituirea unui domeniu nou și infinit al alterității, a unei naturi obiective și a unei lumi obiective în general, din care eu însuși fac parte, împreună cu toți ceilalți. Este în esență acestei constituiri ce începe cu celelalte euri "pure" (care nu au încă un sens mundan) ca cei care sunt pentru mine "ceilalți" să nu rămână izolați, ci să constituie (în sfera mea proprie, desigur) o comunitate de euri care există unele pentru altele și în care sunt inclus și eu însuși; în sfârșit, este în esență ei să constituie o comunitate de monade, și anume ca o astfel de comunitate care formează (în intenționalitatea ei constituantă comună) o singură și unică lume.

[HUSSERL 1931/1994, # 49 (p. 142)]

Chestiuni restante • Intersubiectivitate monadologică

- Reducția abstractivă și sfera propriului • Apercepție, cuplare, aprezentare • Comunitatea de monade și natura intersubiectivă
 - Comunitățile intersubiective superioare. Eul și universul său
 - Metafizică, ontologie • Gând final

2.6.1. Chestiuni restante

Faptul că nu am încheiat capitolul precedent, aşa cum s-ar fi cuvenit din rațiuni de ordine internă/simetrie, cu evidențierea observațiilor "integraliste" la **Meditația a IV-a** nu se datorează uitării sau vreunei scăpări din vedere. Pe de o parte, am dorit ca tonul finalului să-i apartină *lui Husserl*, fără a fi bruiat sau "întunecat" de întâmpinări venite dintr-o direcție ce, oricum, din punctul de vedere al fenomenologiei însăși, ar fi apărut drept marginală. Pe de altă parte, un loc mai bun pentru aceste observații este cel de aici: fapt este că unele din motivele care ne-ar obliga – ca integraliști – la o (nu lipsită

de regret) "despărțire" de doctrina husserliană își făceau deja apariția în pomenita **Meditație**; în acest sens, ele se cuvin discutate mai degrabă în capitolul intitulat **Salt mortal**. Așadar:

- trebuie spus de la început că, dacă în ce privea chestiunile "mai" elementare, pentru mare parte dintre conceptele și ideile fundamentale husserliene se puteau găsi fără efort (și, mai cu seamă, fără nici un fel de *forțaj*) echivalenți sau poziții integraliste, pe măsură ce ne îndreptăm spre nivelurile mai elaborate, analogiile posibile devin mai rare. Lucrul acesta nu e străin de critica pe care o adresam lui Husserl în capitolul precedent – cea potrivit căreia, pe măsură ce avansează în constituiri, fenomenologia devine mai stângace, mai nesigură; dar acum acestor două adjective le voi adăuga unul care, paradoxal, le va echilibra: fenomenologia e, la drept vorbind, în raport cu aceste niveluri superioare de constituire, și *nepăsătoare*¹. Ca orice proiect genial, ea reușește să lumineze puternic doar primii pași ai drumului și preferă a crede că întunericul ce îi învăluie încă pe cei următori va fi risipit de către timpul însuși. Situația în care însă ne pune această creștere mai liberă, mai puțin controlată a etajelor superioare ale fenomenologiei constituuirii e ușor ingrată: avem de ales între a marca aici intuiții analogice care unora le vor părea (și nu fără motiv!) deplasate sau măcar riscate, sau a le trece pur și simplu sub tăcere. Cum cititorul probabil a înțeles deja, prefer, oricând, prima variantă: mai bine să comit erori, deschizând, însă, prin aceasta discuții ce s-ar putea dovedi fecunde, decât să "tac" din simplă² teamă de a greși.
- *cele trei "fețe"* ale *ego*-ului husserlian (una la fel de variabilă cum sunt trăirile însăși; una egală cu sine de la un capăt la altul, ca pol constant al trăirilor și una în care trăirile³ "depun", în creșterea internă a eului empiric, habitualități) par a fi corelabile (dar, iarăși: într-o analogie ceva mai laxă) cu modul cum orice individ trebuie că se raportează la

¹ Iar acesta, departe de a fi un neajuns, e tocmai atû-ul care i-a permis să se dezvolte ca o doctrină încrezătoare în sine, în ciuda originalității sale globale exceptionale. Așa cum am mai spus, orice gest fondator de o asemenea talie necesită un grad ridicat de autism din partea celui care îl comite. Orice exeget sau admirator al fenomenologiei nu poate decât să *salute* orgoliul husserlian.

² Teamă *personală* de data aceasta, într-un sens foarte periculos pentru știință. Cred, așa cum am spus, în *individuație*, (mai exact în vocea ei); nu cred, însă, în discursurile ce sacrifică vocea pentru confortul/ siguranța *individualului*.

³ Trăirile asistate, sau chiar ghidate de *eidos*-uri, îmi îngădui să reamintesc.

competențele și sarcinile aferente celor trei planuri coșeriene ale limbajului (ale propriului limbaj): mai întâi¹, el trebuie propriu-zis să reacționeze² la caracterul absolut irepetabil al fiecărei situații semnificative; apoi, el trebuie să spere mereu în caracterul universalizabil a ceea ce gândește sau spune; în fine, indiferent dacă a dorit-o sau nu, "practica vorbirii" a depus în el o competență intuitivă perpetuu provocată (i.e. pusă la lucru, dar și contestată, modificată, adaptată) în actele lingvistice.

- problema *corelației între intuiția eidetică și variația imaginară* va face obiectul unui întreg capitol³ al prezentei lucrări, mai spre sfârșitul ei.
- în ce privește chestiunea *ireversibilității timpului*, voi lansa aici o simplă ipoteză (mai bine zis, o intuiție) care, datorită faptului că această lucrare se ocupă cu altceva, nu va putea fi dezvoltată acum. Cum am arătat la începutul acestei teze⁴, opinia mea (care poate să pară, la prima vedere, ciudată, dar pe care îl voi ruga pe cititor să o considere doar "postmodernă") este că, în domeniul interpretării cel puțin (și al *semnificativității istorice a timpului*), obișnuita *imposibilitatea de a ne deplasa înspre înapoi* sau pur și simplu nu "acționează", sau este, cel puțin, *bruiată* de faptul că un Aristotel, să zicem, poate fi "luminat" de un Heidegger. Cum voi arăta (deși foarte în treacăt) spre sfârșitul lucrării⁵, înclin a considera că imaginea timpului ca un continuum uniform de momente punctiforme ce "se scurg" unidirecțional din viitor înspre trecut e doar una⁶ din modalitățile posibile de a înțelege acest fenomen (mai exact, această

¹ Într-o ordine conjuncturală, pe care am adoptat-o aici spre a respecta corespondența cu cele trei ego-uri, aşa cum le înfățişa Husserl; în actul lingvistic, cele trei conținuturi sunt activate/ produse mai degrabă în ordinea semnificat-designat-sens.

² Nu trebuie, firește, înțeleasă această reacție drept o "adecvare a vorbirii la situație", nici în sensul reprezentativ-apofantic (în care cuvintele ar trebui să descrie o stare de lucruri), nici în cel pragmatic (în care cuvintele ar avea de propus o realitate paralelă, fezabilă). Producția de sens e prin definiție liberă de orice dependență față de factori externi mecanismului lingvistic însuși – ba chiar și față de factorii acestuia din primul raport semiotic, sensul putându-se produce în cel de-al doilea cu un "salt" dincolo de ceea ce ofereau semnificatele și designații.

³ Cunoaștere originară, intuiție eidetică, în Partea a III-a

⁴ În capitolul de **Justificări**.

⁵ În cap. **Temporalitate și (iar) alteritate: pentru o "altă" fenomenologie**.

⁶ Specifică spiritului științifico-tehnic al unei episteme "naturaliste" în sensul husserlian al termenului.

origine a tuturor fenomenelor). De asemenea, intuiesc faptul că "în spatele" tuturor modalităților de a-l caracteriza drept simplă "trecere"¹ trebuie să stea o modalitate mai originară de a-l semnifica în termenii, poate, ai acelei diferențieri calitative (și simultane!) la care "visa" Bergson și pe care Peirce o legă, într-o intuiție – după părerea mea genială – cu însăși chestiunea simbolurilor.

Este sarcina de a investiga și această *semnificare* primară una a lingvisticii, și mai cu seamă una a lingvisticii integrale? Mai mult ca sigur, e prea devreme ca s-o spunem². Așa cum am arătat, ne găsim la un nivel foarte înalt de constituire, unde unele dintre corelațiile posibile între husserlianism și coșerianism sunt de-abia întrețărite.

- am insistat, la momentul în care discutam chestiunea *genezelor active și pasive*, asupra importanței faptului că tot ceea ce am constituit, în fapt, prin activitatea noastră în limbaj ne "revine" ulterior ca un fond mundan "donat" ca atare. Obiectele *cunoașterii generale a lumii* – component esențial al competenței elocuționale – sunt, de aceea, *totodată* conținuturi "lingvistice" și "extralingvistice"; ca proveniență, ele țin de o activitate în limbaj; însă ca apariție în fundalul actelor *actuale*³, ele sunt pur și simplu "date" ale lumii.
- finalmente, cum nu se poate mai prețioasă este, pentru prezenta lucrare în ansamblul ei, lămurirea de către Husserl însuși a "relațiilor" filosofiei sale *cu kantismul*. La drept vorbind, ea îmi permite și să mai motivez o dată gestul de a fi acordat atât de mult spațiu (și nu doar în suprafața de hârtie!) filosofiei (chiar *prefenomenologice*), într-o lucrare "de lingvistică". Înțelegem din nou că Descartes și Kant au deschis *un mod general de a pune problema* fără de care "un" Humboldt ar fi fost aproape imposibil. Dar trebuie și să ne amintim că, dacă autorul **Kawi-Werk**-ului a rămas fidel triadismului inherent (deși nedorit de către propriul autor !) din opera *kantiană*, Husserl încearcă o reconvertire la *cartezianism* a filosofiei critice, în sensul în care refuză a accepta orice

¹ Fie aceasta indiferentă, constantă și ireversibilă – ca în fizica (non-relativistă) sau, dimpotrivă, patetică, zbuciumată și reiterantă – ca, să zicem, în literatură.

² Deși studii coșeriene cum sunt **Timp și limbaj**, **Primatul istoriei** etc. ne obligă ca, în ce privește capacitatea integralismului de a ne fi util într-o astfel de cercetare de – aparent – o cu totul altă natură, să spunem măcar, "englezete": *never say "never"*!

³ Cu scuzele de rigoare pentru acest barbarism – care, totuși, semnalează, prin faptul că e posibil, o ambiguitate funciară – și productivă a termenului – probabil tocmai cea pe care Husserl încerca să o prindă în dihotomia *evidență/adevărat*.

punct de ruptură în creșterea stratificată a constituirilor fenomenologice. De ce trebuie să fie aceasta, din punctul integralist de vedere, o greșală? Pentru că *enérgeia* (aristotelian-) humboldtiană este, *tocmai*, un principiu ce legitimează "salturile" în constituire. Pentru că, acolo unde avem pretenția ca semnificațiile și conținuturile semnelor în general să nu "surogheze", ceea ce interzicem este tocmai creativitatea lingvistică în sensul ei *forte*. Or – și aici paradoxul este cel mai puternic – fenomenologia transcendentală (cea din primele patru **Meditații**, cât încă nu a intervenit chestiunea Celuilalt) este tocmai o doctrină a *subiectului absolut* – unul pe care Coșeriu îl va corela *logos-ului poetikos*. Din punctul nostru¹ integralist de vedere, creativitatea nu are de dat socoteală (în sensul în care nu trebuie să se limiteze din cauza ei) nici unei *adaequatio*²; singura capabilă să o "strunească" este *alteritatea*. Husserl pare să fi înțeles rolul imaginației³ pe de o parte mai bine, pe de alta mult mai prost decât Kant. Astfel, cum am arătat mai sus, el a văzut – din unghiul nostru de vedere, fără greșală – faptul că experiența transcendentală, originară, e, în integralitatea ei, una a lui *ca și cum*, și a admis că obiectele dualismului empiric/ eidetic pot fi (și, în fond, trebuie să fie) *bloss einbildenden*⁴; dar s-a ferit a recunoaște fenomenul potențial *disruptiv* al acestei imaginări a obiectelor. Lui Husserl îi lipsește, dacă pot spune astfel, capacitatea de a-și îngădui "devianțele" *estetice* ale **Criticii facultății de judecare**. Kant a subordonat, în principiu, imaginația conceptelor, dar a admis capacitatea stranie a acesteia de a *scăpa* de sub ele; Husserl, care nu credea în concepte (artificiale), a încercat să o subordoneze donărilor intuitive (sau, ca să folosesc o expresie de mai mare exactitate, să o folosească în calitate de

¹ Nu un plural de modestie, ci efectiv unul care solicită aderența la un punct de vedere. Nu sugerez prin aceasta, despre cititor, că trebuie să fi devenit, pe parcursul lecturii, integralist; nici măcar că o atare convertire este la un moment dat sau în cele din urmă "obiectiv" necesară (deși, firește, o speranță în acest sens guvernează tacit tot demersul meu științific și uneori cultural). Pur și simplu, atrag încă o dată atenția că o condiție a lecturii oneste este să accepti, măcar pentru moment, presupozitiile celui pe care îl citești și să gândești "dinăuntrul" lor.

² Nici măcar uneia văzute ca *adecvare* la propria creștere egologică, din aproape în aproape, fundată primar în pasivitate.

³ Firește, aceasta nu apare, pentru fenomenologie, ca o facultate în sine. Pentru Husserl, spre deosebire de Kant sau Humboldt, imaginația nu va avea niciodată greutatea unei *Einbildungskraft*; ea va fi întotdeauna pur și simplu (sau poate ar trebui să spunem: doar) *Phantasie*.

⁴ V., *supra*, cap. **Primă strălucire, Apogeul**.

mechanism supraordonat în raport cu evidențele empirice), privând-o, însă, de orice calitate propriu-zis "fantasmatică" / de orice posibilitate de a "inventa" în sensul puternic al termenului¹. Iată de ce nu e deloc întâmplător că, recunoscând mereu meritele excepționale ale fenomenologiei în raport cu ceea ce e azi lingvistica integrală, vom fi, totuși, nevoiți a afirma: în ce privește tocmai problema imaginației, rămânem – prin Humboldt – mai aproape de Kant decât de autorul **Meditațiilor carteziene**.

2.6.2. Intersubiectivitate monadologică

Titul **Meditației a cincea** e în el însuși atât de grăitor (și atât de plin de promisiuni²), încât, iată, îi va fi consacrat un întreg (dar, desigur, extrem de scurt) subcapitol: el este **Dezvăluirea sferei transcendentale de existență ca intersubiectivitate monadologică**. Nu vom mai avea de-a face, aşadar, doar cu un *câmp* al *experienței* transcendentale, ca în **Meditația a doua**, ci cu un dat supraordonat, care însă acoperă (sau ar trebui să acopere) în fapt, deși la un nivel mult mai înalt de complexitate, *același* teritoriu. "Deasupra" constituiriilor autentice (i.e. provenite din experiența proprie) ale *ego*-ului și, de multe ori, într-un amestec greu disociabil cu ele, există donații ce provin propriu-zis dintr-o experiență "externă" acestuia – una intersubiectivă. De la această evidență pornind, trebuie să înțelegem două lucruri:

a) Mai întâi (și trebuie insistat aici, fiindcă pentru poziția noastră integralistă acest fapt este crucial) – că orice *obiecti(vi)tate* este posterioară (inter)subiectivității, i.e. ea nu reprezintă un dat originar ci, dimpotrivă, o "terță" etapă³ și un produs⁴ final.

(Într-o paranteză – deloc lipsită de importanță! – fie spus, termenul "final" apare, în fraza anteroară, pentru a exprima poziția

¹ Imaginația guvernează variația în interiorul *eidos*-ului, poate chiar ajuta – în versantul reductiv – la clarificarea intuiției, tot așa cum în cel constitutiv e un ingredient necesar al operării cu entități improprii. Dar ea, tocmai, nu poate "ieși" de sub *eidos*-uri (acolo unde aceasta se întâmplă, Husserl vorbește cu dezamăgire, despre gândire neriguroasă, analogizantă, și despre "surogare" semiotică) și, ne-ieșind, nu poate produce *eidos*-uri noi.

² Din păcate, cel puțin în parte, neîndeplinite ulterior...

³ *Ordinea* primelor două fiind aici în discuție: pentru Husserl, originar e subiectul; pentru noi, originară (ca fond semnificativ, în absența căruia nimic n-ar mai însemna nimic, dar mereu depășită de creativitate) e alteritatea.

⁴ Ne-străin de "defectele" pe care Humboldt le asocia aristotelianului *ergon*.

fenomenologiei: pentru aceasta, constituirea lumii obiective în globalitatea ei putea, într-adevăr, reprezenta încununarea proiectului de revizie radicală și riguroasă a tot *ceea ce este*. Integralist vorbind, însă, obiectivitatea nu e nicidcum finală – nici în sensul de "ultima", nici în sensul de "scop". Iată de ce: pe de o parte, ea e preluată mereu, ca material semnificativ/ ca *entornos*, în mișcarea unor noi acte lingvistice și utilizată de acestea¹; pe de altă parte, în chiar fiecare act lingvistic prezent, ea reprezintă, ca designativitate, doar etapa de mijloc, rezultat al primului raport semiotic și, împreună cu semnificatele, punct de pornire (simultană!) al celui de-al doilea; mai simplu spus, ea e "doar" semnificant (și nu singurul) al semnificatului care e *sensul* textual.)

b) Mai apoi, că o sarcină esențială (poate tocmai fiindcă ea e adânc... problematică) a proiectului husserlian este să dezvăluie originea fenomenologică a acestei sfere, i.e. înrădăcinarea a tot ceea ce e intersubiectiv (ca sens intențional) în sfera monadică a ego-ului. Pentru Husserl, firește, aceasta este, dintre cele două, sarcina fundamentală.

2.6.3. Reducția abstractivă și sfera propriului

2.6.3.1.

Meditația a cincea (# 42 – 62) începe cu un paragraf al cărui titlu (**Expunerea problemei referitoare la experiența alterității [Fremderfahrung] contra obiecției de solipsism**) trădează caracterul ei de argumentație ce, mai degrabă decât a fi crescut firesc din "solul" primelor patru, vine a combate un reproș probabil frecvent adus fenomenologiei:

Atunci când, în calitate de eu care meditează, mă reduc pe mine însuși prin *εποχή* fenomenologică la *ego*-ul meu transcendental absolut, nu devin eu oare un *solus ipsa* și nu rămân astfel atât timp cât, sub denumirea de fenomenologie, realizez o autoexplicitare sistematică? Prin urmare o fenomenologie care ar vrea să prezinte problemele existenței obiective și care ar vrea să se prezinte deja ca filosofie n-ar trebui condamnată ca solipsism transcendental? [HUSSERL 1931/1994, p. 123]

Cu alte cuvinte (așa cum am arătat și adineaori) explicitarea a ceea ce e obiectiv întâlnește drept principal obstacol problema "Celuilalt" – și aceasta

¹ V., *supra*, cap. despre pragmatism: nu vorbirea se adecvează circumstanțelor (sau se utilizează potrivit acestora), ci, dimpotrivă, circumstanțele sunt folosite de/ în vorbire.

în două sensuri. Unul – despre care Husserl nu vorbește încă – ar fi că, în viziunea "altuia", ceea ce *ego*-ului îi apare ca obiectiv constituit ar putea apărea "altfel"; mai simplu spus, că la nivelul dimensiunii noematice, două euri diferite ar purta "universuri" (cel puțin în parte) diferite. Celălalt, mult mai elementar, este următorul: chiar *printre* "obiectele" lumii (printre *noemata*) îmi apar anumite entități de alt rang, entități ce pur și simplu se constituie pentru mine cu un alt "statut", sau, ca să folosim expresia preferată a lui Husserl, potrivit unui alt tip de sens intențional:

Cum se prezintă /.../ situația cu celelalte *ego*-uri, care nu sunt totuși niște simple reprezentări, niște simple obiecte reprezentate în mine, simple unități sintetice ale unui posibil proces de confirmare ce are loc în mine, ci sunt tocmai "ceilalți"? Nu am comis prin urmare o nedreptate față de realismul transcendental? Acestui îi poate lipsi întemeierea fenomenologică, însă, din punctul de vedere al principiilor, el rămâne justificat atât timp cât căută o cale de a ajunge de la imanența *ego*-ului la transcendența celuilalt. [HUSSERL 1931/1994, p. 123-124]

Punerea în evidență a specificului acestui mod de donare a subiectelor străini (*Fremdsubjekte*) va reprezenta primul scop declarat al filosofului în această ultimă **Meditație**:

Trebuie să ne facem o idee clară în privința intenționalității explicite și implicate prin care *alter ego* se manifestă și se afirmă în câmpul nostru transcendental. Trebuie să vedem în ce mod, prin intermediul căror intenționalități, simțeze și motivații se formează în mine sensul "celuilalt *ego*" grație experienței alterității și în ce mod se confirmă el ca existând și fiind prezent el însuși în persoană, în felul său. [HUSSERL 1931/1994, p. 124-125]

Paradoxul este că, tocmai atunci când dorește să pună în evidență natura celorlalte *ego*-uri, fenomenologul trebuie să înceapă prin a exclude stratul de experiență adineaori pomenit – cel care provine din constituiriile intersubiective deja operate, mai simplu spus, prejudecățile (deja donate ca atare) ale lumii "sociale" în care eul a survenit. Ne aflăm în fața celei de-a treia reducții a fenomenologiei transcendentale – una pe care, însă, spre deosebire de primele două, autorul prezentei lucrări doctorale o va contesta, atât ca valoare, cât și ca posibilitate efectivă de realizare:

Pentru că este vorba despre constituirea transcendentală și, odată cu ea, despre sensul transcendental al subiectelor străine [*Fremdsubjekte*] – și în consecință despre un strat universal de sens [*Sinnesschicht*] care, izvorând din ele, face posibilă pentru mine lumea obiectivă – sensul subiectelor străine vizat aici nu poate fi încă cel de "ceilalți" în sensul de realități obiective existente în lume.

Pentru a proceda aici corect, o primă cerință metodică este aceea de a realiza mai întâi, în interiorul sferei transcendentale universale, un tip special de *epoché* tematică. Pentru început, excludem din câmpul tematic tot ceea ce este acum în chestiune, adică facem abstracție de toate operațiunile constitutive ale intenționalității ce se raportează direct sau indirect la subiectivitatea străină și delimităm mai întâi cadrul global al acelui intenționalitatea actuale sau potențiale în care *ego*-ul se constituie în specificitatea sa [Eigenheit] și în care el constituie unitățile sintetice inseparabile de aceasta, unități care trebuie atribuite prin urmare însăși ființei sale proprii." [HUSSERL 1931/1994, p. 127]

Voi îndrăzni să insist (exemplificativ) în această parte a discuției, rugându-mi cititorul să mai urmărească un fragment de text ce specifică lucrurile "de exclus" prin reducția abstractivă:

Ca subiect ce adoptă atitudinea transcendentală, eu încerc pentru început să delimitez în interiorul orizontului meu transcendental de experiență ceea ce îmi este propriu. Aceasta cuprinde – îmi spun pentru început – ceea ce nu-mi e străin. Prin intermediul abstracției, încep să degajez acest orizont de experiență de tot ceea ce îmi e străin în general. "Fenomenului" transcendental al lumii îi este propriu faptul că lumea este dată direct într-o experiență concordantă. Prin urmare, analizând această experiență, trebuie să acordăm atenție modului în care alteritatea apare și intervine în determinarea sensului și, în măsura în care ea face aceasta, să o eliminăm făcând abstracție de ea. În acest mod facem abstracție pentru început de ceea ce conferă oamenilor și animalelor sensul lor specific, în calitate de ființe care au, ca să zicem așa, un eu propriu. În continuare, facem abstracție de toate determinările lumii fenomenele, ca de exemplu toate predicatele culturale, care prin sensul lor trimit către "ceilalți", în calitatea lor de subiecte – euri a căror existență o presupunem mai apoi. .../ În această privință, constatăm un lucru important. După ce facem abstracție de toate acestea, ne rămâne un strat coerent și unitar al fenomenului-lume, al corelativului transcendental al experienței lumii ce se derulează în mod continuu și concordant. În pofida abstracției noastre, putem avansa neîncetat în intuiția empirică, rămânând exclusiv la nivelul acestui strat. Acest strat unitar este caracterizat mai departe prin faptul că el este prin excelență cel care întemeiază; aceasta înseamnă că eu nu pot experimenta ceea ce îmi este "străin", aşadar nu pot avea sensul de lume obiectivă ca sens al experienței, fără a experimenta cu adevărat acel strat, în timp ce contrariul nu este valabil. [HUSSERL 1931/1994, p. 129-130]

Foarte probabil, "întâmpinarea" care în această lucrare trebuie adusă poziției pe care tocmai am prezentat-o e, pentru cititor, deja previzibilă; cel mai simplu este să o formulez în termenii primei critici (implicite) a

husserlianismului, cei ai fenomenologiei hermeneutice heideggeriene (în special ai lui "Heidegger II"). Există o finitudine (și, într-o importanță măsură, o precondiționare) a subiectului ce provine tocmai din "locul" istoric în care el este "aruncat". Există, mai cu seamă, o inteligențialitate primară, un complex de semnificativitate *din interiorul căruia*, de-abia, până și cel mai mărunț "obiect" poate fi văzut drept ceea-ce-este. Firește, și pentru Heidegger, cum se întâmplă și la Husserl, apariția-disponibilizată a lumii ca tehnică, precum și presemnificarea ei într-un limbaj al comunității impersonale reprezintă un *văl* ce trebuie îndepărtat. Dar, pentru autorul lui **Sein und Zeit**, în spatele acestuia nu se mai găsește *în mod direct*, cum a crezut mereu intemeietorul fenomenologiei transcendentale, un strat (empiric) coherent¹ al fenomenului-lume – ci, pur și simplu, *Nimicul* (care la rândul lui ar putea fi *vălul Ființei*).

Vorbind din punctul de vedere al teoriei integraliste a limbajului, reducția abstractivă la sfera propriului e o imposibilitate. Dacă încercăm să o înfăptuim și avem impresia că am reușit, înseamnă, cu siguranță, că ne-am autoiluzionat. Pe de o parte, empiricul pur al experienței egologice nealterate de influența celorlalți e, în cel mai bun caz, intuiție (non-eidetică) – și ca atare, cum ar fi spus Kant, e *orb*. Pe de altă parte, orice coșerian fiind un humboldtian, trebuie să reamintesc aici una din ideile revoluționare ale acestei filosofii care, la 1835, începuse să reașeze tot ceea ce astăzi știm despre limbaj: *noi trăim (în mod primar!) cu lucrurile* (a se citi: cu noemele) *ășa cum ni le aduce limba*.

Firește, însă, că lucrul pe care tocmai l-am făcut (o contestare destul de vehementă a poziției lui Husserl) riscă să ne abată de la tentativa noastră momentană de a urmări firul argumentației din **Meditația a cincea**, adoptând – cătă vreme procedăm astfel – presupozиțiile celui care a desfașurat-o. Revenind, aşadar, la aceasta: ceea ce se obține, afirmă filosoful, după reducția tematică e un strat unitar al lumii ca "natură simplă" care nu mai are vechea caracteristică de "a fi accesibilă oricui" (tocmai fiindcă încă nu avem un "altcineva"):

¹ Cum am mai spus, alăturarea acestor două cuvinte – *empiric* și *coherent* – nu poate să-mi pară (probabil datorită unei deformații personale de origine kantiană) decât contradictorie: însuși felul cum am caracterizat temporalizarea husserliană mă obligă să mai afirm o dată că, în absența *eidos*-urilor, e practic imposibil să depășim *clipa* prezentului viu, să o corelăm în vreun fel cu alte clipe.

Între corporile aparținând acestei naturi care au fost cu adevărat percepute descopăr atunci și trupul meu, care se evidențiază prin unicitatea lui, și anume ca fiind singurul care nu e un simplu corp [*Körper*], ci tocmai trup [*Leib*], unicul obiect aflat în interiorul stratului de lume pe care l-am obținut prin abstracție și căruia, conform experienței, îi atribui câmpuri senzoriale [*Empfindungsfelder*], deși în diferite modalități /.../. El este singurul în care sunt stăpân absolut în mod nemijlocit (și, în special, în fiecare dintre "organele" sale). Eu percep chinestezie, pipăind cu mâinile sau privind cu ochii etc. și pot percep astfel în orice moment, în care caz chinestezia organelor mele se derulează simultan cu actele mele și depinde de posibilitățile mele. Mai departe, punând în joc aceste chinesteze, pot lovi, pot împinge ș.a.m.d. și prin aceasta pot "acționa" prin intermediul corpului meu în mod direct și apoi indirect. [HUSSERL 1931/1994, p. 131]

Cum vom vedea, experiența *corpuriilor* străine care, prin apariția și comportamentul lor concordant, îmi apar ca *trupuri* ale altor euri va constitui însuși fundamentalul teoriei husserliene privind constituirea alterității. Pentru moment, însă, aceasta ("ceilalti" și donațiile mundane "impregnate" de prezența lor) reprezintă un *opus* aflat totuși într-o relație de strictă dependență față de sfera (purificată prin reducția abstractivă) a *ego*-ului meu concret:

Dacă rămânem [însă] în continuare la *ego*-ul transcendental ultim și la universul obiectelor constituite în el, atunci *ego*-ului îi este proprie în mod nemijlocit divizarea întregului său câmp de experiență transcendental în sfera proprie împreună cu stratul său coherent al experienței sale a lumii, redusă la sfera sa proprie (din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin) și în sfera alterității. Referitor la aceasta, însă, orice conștiință a alterității și oricare dintre modurile sale de apariție aparțin totuși primei sfere. [HUSSERL 1931/1994, p. 135]

Așa cum am arătat deja, sfera propriului nu e cătuși de puțin lipsită de obiecte; Husserl își intitulează # 47 **Obiectul intențional aparține sferei proprii monadice și pe deplin concrete a ego-ului. Transcendența imanentă și lumea primordială**, și, în cadrul lui, afirmă următoarele:

De îndată ce nu mai luăm în considerare rezultatele intenționale ale "empatiei", ale experienței alterității, avem o natură și o corporalitate care se constituie, într-adevăr, ca o unitate spațială și transcendentă în raport cu fluxul trăirilor conștiinței, dar și ca simplă multiplicitate de obiectualități ale unei experiențe posibile, aceasta din urmă confundându-se în totalitate cu viața mea proprie, iar obiectul experimentat nefind nimic altceva decât o unitate sintetică inseparabilă de această viață și de posibilitățile sale proprii.

În acest mod, devine clar faptul că, luat ân sens concret, *ego*-ul posedă un univers al propriului, univers ce poate fi dezvăluit printr-o explicitare originară apodictică – sau care prefigurează cel puțin o formă apodictică a lui *ego sum*. În interiorul acestei "sfere originare" (a explicitării de sine originare) descoperim și o "lume transcendentă" care ia naștere prin reducția fenomenului intențional "lumea obiectivă" la sfera propriului. [HUSSERL 1931/1994, p. 139-140]

2.6.3.2.

Există, privită din punctul de vedere al teoriei integraliste a limbajului, o sferă a propriului, cu obiecte specifice ei? Cel mai probabil, numai pentru un nivel de conștiință în fond foarte naiv¹: pentru acei subiecți care reușesc să nu țină cont, în efortul lor de a da lucrurilor numele potrivite și de a caracteriza situațiile faptice "așa cum sunt ele", de obiecțiile dacă nu constante, cel puțin oricând posibile din partea (vre)unui alt subiect. Și mai ales, pentru acei subiecți care, chiar dacă au acceptat acest nivel al contrarierii cotidiene (punându-l poate pe seama slăbiciunii omenești – cel mai adesea slăbiciune a celorlalți, desigur), nu au trăit experiența radicală a lui "a *gândi* într-o altă limbă".

Și mai există, cred, dincolo de această sferă "concreta" a propriului, un *moment* necesar², unul care nu poate fi evitat în nici o raportare cognitivă³ – momentul *primar* când "gândim" situațiile de fapt prin (conținutul) cuvinte(lor). Operațiunea de designare, atât cât e act de intuire i-mediată, poate *șterge* proveniența – intersubiectivă, în realitate – a *eidos*-urilor/semnificatelor cu care operăm – și în acest sens este mișcarea, în primul raport semiotic, de la potențialitățile limbii la actualitățile/individualurile vorbirii una de valoare *universală*: orientându-mă "spre lucruri", mă comport (măcar pentru o miraculoasă fracțiune de secundă) ca și când aș fi primul om, ca și când ele ar avea nume (unice) potrivite⁴ și n-aș face nimic

¹ Ceea ce e desigur paradoxal, dacă ne gândim că fenomenologia e tocmai o tehnică de eradicare a naivităților noastre "naturaliste"...

² Și în acest sens, de o naivitate *bună* în fiecare exercitare a sa.

³ În sensul lingvistic al termenului: nu cogniție logico-apofantică, ci cunoaștere primară prin limbaj – v. COȘERIU 1952/1977, p. 80.

⁴ Dumnezeiesc de potrivite, ca pentru Adam sau, nu-i așa, ... Descartes. Hans-Georg Gadamer întreprinde o descriere perfectă a acestui moment, pe care îl pune – pe drept cuvânt – în seama intuiției verbale a subiectului imersat în limba sa maternă: "Cel care trăiește într-o limbă este umplut de sentimentul adecvării de neîntrecut a cuvintelor pe care le folosește față

altceva decât să *mărturisesc*¹ despre starea lumii. Aceasta, vom vedea, este însăși *sarcina limbajului* în planul său *universal* sau, cum o numește Coșeriu, funcția lui *cognitivă*.

Atât doar că – nu trebuie să uităm nici o clipă – însuși "propriul" despre care Husserl spunea că își instituie și domină propria sferă este, humboldtian și coșerian vorbind, un propriu *istoric*².

2.6.4. Apercepție, cuplare, aprezentare

2.6.4.1.

Să presupunem acum că un alt om intră în câmpul nostru de perceptie. În limbajul reducției transcendentale, aceasta înseamnă: în câmpul de perceptie al naturii mele primordiale, apare un corp care, în calitate de corp primordial, nu e firește decât un simplu element determinant al meu (o "transcendență imanentă"). Întrucât, în această natură și această lume, corpul meu este singurul corp care este – și poate fi – constituit în mod originar ca trup (ca un organism activ), trebuie ca celălalt corp aflat "acolo", care este totuși sesizat ca trup, să obțină acest sens grație unei transpuneri aperceptive pornind de la corpul meu organic și ulterior (într-o manieră care exclude o justificare cu adevărat directă – și în consecință primordială – a predicatorilor specifice corporalității) o justificare prin intermediul unei perceptii reale. Este de la bun început clar faptul că doar o asemănare care unește, în interiorul sferei mele primordiale, acel corp străin aflat "acolo" cu propriul meu corp poate furniza fundamentalul motivational pentru percepția lui "prin analogie" ca celălalt trup. [...] Aceasta ar fi, aşadar, o anumită apercepție asimilantă [*verähnlichende Apperzeption*], însă în nici un caz un raționament prin analogie. Apercepția nu este un raționament, ea nu este un act de gândire." [HUSSERL 1931/1994, p. 146]

de lucrurile la care se referă. Pare să fie aproape exclus ca alte cuvinte din alte limbi să fie capabile să denumească aceleași lucruri la fel de adekvat. Cuvântul nimerit pare să fie întotdeauna cel propriu și este întotdeauna unic, asemenea lucrului vizat în mod respectiv." [GADAMER 1960/2001A, p. 300]

¹ Un alt termen cartezian. Să ne amintim: "trebuie să *mărturisim* că ea [bucata de ceară] e aceeași" (v., *supra, Povestea unei bucăți de ceară*).

² Am discutat, spre exemplu, în cap. **Ființa spiritului este act**, chestiunea alterității ca o componentă inalienabilă a subiectului. Am spus atunci că aceasta are două dimensiuni fundamentale: una *radicală*, de *telos* al limbajului ca act orientat spre fiecare dintre semenii noștri cu care intrăm în dialog, luat în specificitatea lui ireductibilă; și o alta *fondatoare, posibilizantă*, care este depozitată în limba istorică pe care o vorbim/ în care gândim și comunicăm.

Ca în atâtea rânduri, atunci când ne confruntăm cu opera fenomenologică husserliană, suntem puși în fața unei dificultăți ce provine, în mare parte, din neputința de a caracteriza unele din fenomenele pe care avem a le discuta în termenii/ distincțiile comune ale limbajului nostru (tehnic) tradițional. Am văzut mai sus cum o opoziție de tipul *interioritate* vs. *exterioritate* era făcută să explodeze de către *transcendența de imanență intențională*, sau cum opoziția *subiect/ obiect* se convertea în (sau mai exact era substituită, printr-o serioasă mutație de accent, de) cuplul *noeză-noemă*; acum ne aflăm însă în fața unei idei care, o voi declara deschis, reprezintă (în primul rând prin caracterul ei asumat paradoxal), din punctul meu de vedere, cea mai fascinantă provocare a **Meditațiilor carteziene**: *aprezentarea* subiectelor străine e un tip de apariție cu totul aparte, ce suscătă un tratament investigativ special:

În realitate, în cazul experienței unui alt om în general, spunem că celălalt se află el însuși aici, în fața noastră, "în carne și oase". Pe de altă parte, această caracteristică de a fi prezent "în carne și oase" nu ne împiedică să recunoaștem fără dificultate că ceea ce ne este dat, de fapt, în acest caz, nu este celălalt eu în persoană, nu sunt trăirile conștiinței sale, fenomenele sale, nimic din ceea ce aparține esenței sale proprii. Dacă acesta ar fi cazul, dacă ceea ce îi este propriu celuilalt în mod esențial mi-ar fi direct accesibil, atunci el ar fi un simplu moment al proprietății mele ființe și, în cele din urmă, el însuși și eu însuși am fi identici. /.../ Trebuie să existe aici o anumită intenționalitate mediată, și anume pornind de la stratul originar al "lumii primordiale", care, în orice caz, rămâne întotdeauna fundamental. Această intenționalitate pune în evidență o "coexistență" [*ein Mit-da*] care nu este totuși – și nu poate deveni niciodată – o prezență "în persoană". Este vorba deci despre un tip de act care face coprezent, despre un tip de "aprezentare". // O astfel de aprezentare este implicată deja în experiența exterioară, în măsura în care latura realmente văzută a unui obiect aprezintă întotdeauna și în mod necesar o latură nevăzută a obiectului schițându-i acesteia un conținut mai mult sau mai puțin determinat. Pe de altă parte, acesta nu poate fi genul de aprezentare care intervine deja în constituirea naturii primordiale, întrucât [aceleia] îi aparține posibilitatea de a fi confirmată prin intermediul unei prezentări [*Präsentation*] corespunzătoare, care "umple" intenția (reversul obiectului devine față sa), în timp ce acest lucru este necesarmente exclus *a priori* pentru acea aprezentare care trebuie să ne conducă înăuntrul unei alte sfere originare. [HUSSERL 1931/1994, p. 144-145]

Am folosit adineauri termenul "fascinație", pe deplin conștient de usoara disonanță pe care el trebuie să o aducă într-o discuție științifică¹, pentru a sublinia următorul fapt: putem², desigur, să plecăm – ca și Husserl – de la schema cunoașterii de tip obiectual (ale cărei aprezentări pot fi, în principiu, în totdeauna re(a)duse la prezentări) și să construim imaginea unei relații subiect-alter care e, în linii esențiale, similară, doar că o afectează o caducitate; sau putem, dimpotrivă, să începem tocmai de la radicalitatea interdicției pe care o manifestă subiectele străine, a acestei cenzuri ce ne împiedică a trece vreodată, în cazul altui *ego*, la o intuiție/evidență "a lucrului însuși în persoană". Nu e vorba, desigur, doar de o simplă (și în cele din urmă neesențială) schimbare de direcție: nimic nu poate fi mai simptomatic, cred eu, decât faptul că Husserl, exponent de vârf al unei epoci a filosofiei ce a tematizat cunoașterea (egologică), alege a aduce în prim plan lucrurile ce o posibilizează pe aceasta, și nu pe cele care o împiedică. E poate momentul să rememorăm, în treacăt, faptul că Wilhelm von Humboldt criticase concepția tradițional-europeană privitoare la relația *egoului cu alteritatea*³ – relație asimilantă – și propusese o definire a *dialogismului* inherent existenței umane care stipula *ireductibilitatea* Celuilalt ca partener. E bine, de asemenea, înainte să trecem la o caracterizare mai aplicată a fenomenului cuplării, să ne amintim distincția coșeriană⁴ între *a vorbi despre ceva* și *a vorbi cu cineva*, ca și convingerea – fondatoare pentru integralismul lingvistic – a gânditorului român că dimensiunea intersubiectivă e primară și indispensabilă.

Revenind acum la desfășurarea argumentației husserliene, trebuie subliniată natura i-mediată, intuitivă a (sesizării) dualității subiect-alter:

Dacă trebuie să desemnăm acum specificitatea acelei percepții analogizante prin intermediul căreia, în interiorul sferei mele primordiale, un corp asemănător propriului meu corp organic [*Leib-Körper*] este aperceput de asemenea ca un trup, atunci dăm peste următorul fapt: în acest caz, originalul care intemeiază în mod originar este viu și continuu prezent, prin urmare însăși intemeierea originară rămâne permanent vie și activă. În al doilea rând, dăm de

¹ *Id est* – într-o argumentație în sensul logicii clasice, nu într-o argumentare de ordinul pragmaticiei integrate (v., *supra*, subcap. respectiv).

² Și o s-o și facem, *for the sake of our discussion*, altfel spus spre a încerca, mai întâi, să vedem cum se config urează lucrurile din interiorul privirii celui cu care discutăm.

³ *Supra*, cap. **Ființa spiritului este act.**

⁴ Cf. COȘERIU 1966/1977A, p. 31.

particularitatea – al cărei caracter necesar îl cunoaștem deja – potrivit căreia obiectul aprezentat prin intermediul acestei analogii nu poate ajunge să fie niciodată cu adevărat prezent, aşadar el nu poate fi niciodată percepțut cu adevărat. Faptul că *ego* și *alter ego* sunt date întotdeauna în mod necesar într-o "cuplare" originară se află într-o strânsă legătură cu prima particularitate. [...] Cuplarea, apariția în forma unui cuplu și mai apoi în forma unui grup, a unei pluralități, este un fenomen universal al sferei transcendentale (și în paralel al sferei psihologice intenționale). [...] Să explicăm [...] esența cuplării (respectiv esența constituției unei pluralități). În general, ea este o formă primordială a acelei sinteze pasive pe care o desemnăm ca "asociere", spre deosebire de sinteza pasivă a identificării. Caracteristic unei asocieri prin cuplare este faptul că, în cazul cel mai simplu, două elemente sunt date în mod intuitiv și distinct în unitatea unei conștiințe și că, în calitate de fenomene distincte, ele întemeiază deja din punct de vedere fenomenologic pe acest fundament, într-o pură pasivitate (așadar, indiferent dacă ele sunt sau nu remarcate) o unitate a asemănării. [HUSSERL 1931/1994, p. 148]

La fel cum se întâmplă, însă, în cazul relației subiect-obiect, momentele "punctiforme", în ele însesele adimensionale temporale, ale cuplării nu pot "ele singure" să fundeze existența *adevărată* a unuia sau altuia dintre "ceilalți". E nevoie și aici, ca și acolo, de sinteze de confirmare care să atribuie repetat calitatea-de-a-fi-locuit-de-un-eu trupului care apare în sfera mea primordială:

Aici apare însă dificila problemă să se explice cum este posibilă o astfel de apercepție și de ce nu poate fi ea imediat anulată. Cum se face că, aşa cum ne învață realitatea, sensul transferat este preluat și acceptat ca având o anumită valabilitate de existență, ca un conținut de determinații psihice ale corpului aflat acolo, în timp ce acestea din urmă nu se pot revela niciodată în ele însese, în domeniul original al sferei primordiale (singura ce se află la dispoziția mea)? [...] Următoarea propoziție poate fi suficientă drept ghid explicativ pentru clarificarea problemei noastre: trupul străin pe care-l experimentezi se manifestă neîncetat cu adevărat ca trup doar prin "comportamentul" său schimbător, însă mereu concordant, în așa fel încât acesta are propria sa latură fizică ce indică prin aprezentare latura psihică ce trebuie să apară în experiența originală, împlinind-o. Totul se derulează astfel în permanentă schimbare a comportamentului de la o fază la alta. Trupul va fi experimentat ca pseudotrup atunci când aceste faze nu concordă între ele. [...] Pe acest tip de accesibilitate confirmabilă a ceea ce este inaccesibil în original se întemeiază existența "celuilalt". [HUSSERL 1931/1994, p. 150]

E evident că a sosit acum momentul să mai aruncăm o scurtă, dar cum nu se poate mai revelatorie privire în trecut, amintindu-ne de poziția, în

această chestiune, a celui mai important "dascăl" pe care l-a avut Husserl în materie de filosofare – a lui Descartes¹. Acesta respingea, când era vorba despre posibilele dovezi ale autenticității eurilor străine, orice invocare a comportamentelor corporale și alegea drept semn inconfundabil al spiritului *vorbirea*. Cu alte cuvinte, dacă sarcina cea mai dificilă – după toate aparențele, niciodată rezolvată – a fenomenologiei husserliene a rămas mereu cea de a explicita posibilitatea trecerii peste abisul ce separă două subiecte², cartesianismul lăsase loc unui *mediu* în care (și *din* care) o întâlnire să se poată origina.

2.6.4.2.

Atât confirmările, cât și posibilele obiecții ale integralismului la modul cum Husserl înțelege aprezentarea și cuplarea au fost anticipate pe parcursul subsecțiunii ce tocmai s-a încheiat; din păcate, primele sunt – de data aceasta – mai puțin numeroase și importante decât ultimele.

Pe de o parte, era normal ca, situându-ne într-o descendență cartesiană și kantiană, să admitem că subiectele străine sunt incognoscibile altfel decât ca niște construcțe ale, și în interiorul propriei mele subiectivități; trebuie să salutăm, în plus, ideea potrivit căreia *ego* și *alter-ego* apar necesar într-o cuplare *originară* (ceea ce ne apropie, deși într-o mică măsură, de humboldtianul "eu fără tu este o pură non-ființă"³). Cum am arătat și mai sus, interlocutorul, partenerul de dialog este, pentru integralismul lingvistic, o componentă inalienabilă a subiectului, un proiect de posibilitate alternativă al propriului meu eu; tot astfel, Husserl scrie:

Ceea ce este experimentat astfel în acea formă întemeiată a unei experiențe ce nu poate fi realizată în mod primordial, a unei experiențe care nu prezintă obiectul însuși în original, dar care îl sugerează și îl confirmă apoi în mod consecvent, este "celălalt". Așadar, el nu poate fi conceput decât ca *analogon* a ceea ce îmi este propriu. În virtutea constituirii sensului său, el apare în mod necesar în calitate de "modificare intențională" a eului meu obiectivant /.../: din punct de vedere fenomenologic, "celălalt" este o "modificare" a eului meu (care, la rândul

¹ V., *supra*, cap. **Povestea unei bucăți de ceară**.

² Abis incomparabil mai adânc decât cel ce despărțea *ego*-ul de obiecte și pe care îl umpleau intuirea esenței și intenționalitatea.

³ V., *supra*, cap. **Ființa spiritului este act**.

său, își păstrează acest caracter de "al meu" datorită cuplării ce survine în mod necesar, opunându-l celuilalt eu). [HUSSERL 1931/1994, p. 131]

Pe de altă parte, însă, o radicală despărțire între cele două doctrine survine atunci când luăm în calcul următorul fapt: "debalansarea" inherentă indusă în relația dintre *mine* și *celălalt* de către faptul că, dintre noi doi, *eu* sunt tocmai *acesta* (că nu am cum experimenta existența, ca întreg, altfel decât din centrul și, întrucâtva, de la originea fenomenelor) e *agratată* în doctrina husserliană de alegerea intenționalității subiect-obiect ca model primar al intenționalității în general. Nu trebuie scăpat din vedere nici o clipă, atunci când dorim să comparăm doctrinele husserliană și coșeriană, "amănuntul" pe care l-am reamintit ceva mai sus – că pentru cel de-al doilea dintre acești gânditori e mai puțin important *a numi / descrie o lume* decât *a deschide / menține o relație intersubiectivă*. Nu e totușă dacă vorbesc cu un altul pentru a *reduce* diferențele de structurare a constituiri mundane dintre noi, sau – dimpotrivă – pentru a le *recunoaște* pe acestea. Atât timp cât credem că *telos*-ul actelor de gândire, comunicare, vorbire este cel de a ne pune de acord în privința lumii, e firesc să cultivăm acea credință/ speranță într-o viitoare Rațiune definitivă pe care deja, în această lucrare, am numit-o¹ de câteva ori "mit" fondator al modernității occidentale. Or, un posibil scop alternativ – desigur mult mai dificil, dar, îndrăznesc să-o afirm, mult mai puțin naiv – ar fi tocmai cel de a *înțelege diferența*², ireductibilitate fondatoare a unei *singularități* care de-abia de aici încă nu mai e condamnată să fie și *singurătate*.

În acest sens, Descartes îi e net superior lui Husserl în măsura în care, la el, "delirul de autocentrare" specific oricărei filosofii a subiectului poate fi măcar în parte reechilibrat de preeminența limbajului/ vorbirii ca mediul primar în care intenționalitatea-care-recunoaște un alt eu se poate instala. Câtă vreme pornim de la spațiu și corporalitate, "celălalt" nu va putea niciodată râvni la privilegiul meu de a fi "aici"; în schimb limba și vorbirea au, din acest punct de vedere, o topologie democratică, în care nimeni nu deține vreun privilegiu fondator.

¹ Firește, în descendență lyotardiană...

² Nu voi merge, desigur, până la o extremitate derideană a acestui mod de gândire, dar voi accepta existența unui mecanism de diferență în comunicarea reală, fără a trece la *ipostazierea* acestuia – ca "diseminare fără sfârșit" și sursă eternă a mișcării unei scrierii *fără subiect uman*. Nici din caracterul pronunțat antumanist al poststructuralismului speculativ (v. capitolul **Structuralismul**) nu poate pătrunde într-o argumentație ce-și asumă origini humboldtiene.

2.6.5. Comunitatea de monade și natura intersubiectivă

2.6.5.1.

Eu nu posed o a doua sferă originară aprezentată, cu o a doua "natură" și un al doilea trup (trupul celuilalt în persoană) în interiorul acestei naturi, pentru a mă întreba mai apoi cum să procedez pentru a le concepe pe amândouă ca moduri de apariție ale aceleiași naturi obiective. Ci, prin intermediul aprezentării însăși și al unității ei necesare, în calitate de aprezentare, cu prezentarea care o acompaniază (în virtutea căreia, în general, "celălalt" și, în consecință, eu – *ego* – său concret există pentru mine) se stabilește în mod necesar sensul identității dintre natura "mea" primordială și natura reprezentată de către celălalt. Ea este denumită, aşadar, pe drept cuvânt, percepție a alterității și apoi percepție a lumii obiective, percepție a faptului că celălalt se uită la același lucru ca și mine, ș.a.m.d., cu toate că această precepție se desfășoară exclusiv în interiorul sferei mele proprii. [HUSSERL 1931/1994, p. 160]

Ce "se dă" mai întâi: "natura", lumea obiectivă¹, sau intersubiectivitatea? Care din cele două o întemeiază pe celalalt? În fața doctrinei husserliene, întrebarea pare, desigur, absurdă sau cel puțin insoluaționabilă. Cele două, constituirea "donată" obiectiv și cea care survine prin intermediul intersubiectivității, se împleteșc mereu până la confuzie. Și totuși, atunci când a fost vorba despre izolarea sferei primordiale, am apelat tocmai la distincția între ceea ce este afectat *vs.* nu este atins de influența subiecților străini. Iar, mergând mai departe: însăși existența celorlalți mi-a fost aprezentată prin apariția lor primară ca obiecte corporale (devenite, prin cuplare și confirmări, trupuri). Continuând: în momentul în care eu și, față în față cu mine, un altul contemplăm un lucru – să zicem, o piatră așezată între noi, de forma cubică atât de mult utilizată în demonstrațiile sale de către Husserl – este evident că în prezentul i-mediat (ceea ce însenmă, obligatoriu, și con-comitent) vedem laturi/ suprafete diferite ale cubului. Or, dat fiind că singurul mediu al unei fundări/ confirmări adecvate e prezentul viu (*Lebendige Selbstgegenwart*), rezultă într-adevăr că intersubiectivitatea stă la baza posibilității oricărui dat obiectiv:

Pornind de aici, aşa cum e ușor de înțeles, orice obiect al naturii pe care-l experimentezi sau pe care-l pot experimenta în profunzime primește un strat

¹ Firește, în înțelegerea acestor termeni trebuie să ținem seama că suntem (încă de la început) în atitudinea fenomenologică, *reducă*.

aprezentativ (deși în nici un caz unul susceptibil de a fi percepțut în mod explicit) care formează o unitate de identitate sintetică împreună cu stratul care îmi este dat în originalitatea sa primordială, constituind astfel același obiect natural, dat în modurile posibile ale celuilalt. [HUSSERL 1931/1994, p. 161-162]

Pare, astfel, că am ieșit dintr-un hățis ce nu ne promitea mari șanse de a-l "desface"/ clarifica: primară, ne spunem, e subiectivitatea intențională (obiectele acesteia nu sunt, în cele din urmă, decât "fructul" unor vizări sintetizate-și-proiectate într-o transcendentă de sursă imanentă); mai apoi subiecții străini și comunitatea mea cu ei; în fine, doar ceea ce este confirmat intersubiectiv poate aspira (tocmai în virtutea acestor confirmări) la un grad înalt de obiectivitate.

Și, într-adevăr, așa stau lucrurile în teoria husserliană. Unica întrebare – realmente neliniștită – care ne poate tortura acum este: ce se întâmplă în cazul în care alții infirmă ceea ce am afirmat eu? Cu alte cuvinte, este intersubiectivitatea cu adevărat originară, sau ea funcționează ca atare doar atât cât e în linii mari, *consensuală* și devine contestabilă de îndată ce se arată a fi... *agonistică*¹? Nu cumva există un for mai înalt, o Curte de Apel care să poată trage la răspundere intersubiectivitatea în măsura în care ea se abate de la programul unor constituiri integral legitimate? Firește, această funcție critică nu poate fi îndeplinită de *ego*-ul individual prin simpla autoritate a centralității/ originarității. (Chiar și lui Edmund Husserl trebuie să-i fi fost evident că adesea eul se poate însela.) Ea nu este, aşadar, subiectivă; nu este, firește, nici obiectivă, fiindcă nu mai suntem în atitudinea naturală; în fine, tocmai faptul că întregi comunități civilizate au persistat în naturalism sau istorism dovedește că și intersubiectivitatea – înțeleasă de data aceasta *global*, deci chiar și în cazul în care gândește consensual – poate greși. Potrivit lui Husserl, *singura care poate exercita sus-numita critică este tocmai fenomenologia*. Doar ea poate reconstrui cognitia, îndepărând văurile constituuirilor naive și refăcând traseul terțiar mai sus pomenit; în ce privește "asigurările" pe care ea și le ia (și pe care le promite) pentru ca noile constituiri să nu fie, la rândul lor, deviante – pe acestea le vom analiza ceva mai departe.

¹ Evident, utilizarea aici a acestei perechi conceptuale lyotardiene nu este întâmplătoare: vorbim, în fapt, despre una din marile narăjuni metalegitimatoare ale modernității, poate chiar despre cea mai mare, sau cea care le înglobează pe toate: povestea științei *atotriumfătoare* care devine, la capătul drumului ei, Rațiune.

2.6.5.2.

Pentru integralismul lingvistic, *alteritatea* este un universal al limbajului¹. Originându-se din semanticitatea idiomatică și comunitară, orice act de vorbire are la baza sa alteritatea (în primul rând pe cea depusă în competență lingvistică în calitate de semnificat); de asemenea ea reprezintă *telos*-ul discursurilor individuale ca desfășurare a *logos*-ului *semantikos*: cum am subliniat în repetate rânduri, *a vorbi cu cineva* este o dimensiune primară, a *vorbi despre ceva* una secundară. Obiectivitatea este aşadar posterioară intersubiectivității și pentru integralism; dar, lucru important, nu mai e vorba aici de o intersubiectivitate care ar trebui corijată – într-un sens supraistoric și rațional – în toate cazurile când "greșește"²; pentru că, mai ales pentru situațiile în care ea își în-ființează lumea, cu alte cuvinte în toate cazurile în care ea e spiritual creativă, tocmai *a pune problema "greșelii"* e modul *greșit* de *a pune problema*.

2.6.6. Comunitățile intersubiective superioare. Eul și universul său

2.6.6.1.

Constituirea umanității, respectiv a acelei comunități care aparține esenței depline a acesteia, nu este încă terminată prin ceea ce am prezentat până acum. Pornind însă de la comunitatea luată în sensul obținut anterior, este extrem de ușor de înțeles și de conceput posibilitatea unor acte ale eului care, prin intermediul experienței aprezentative a alterității, penetrează în celălalt eu; este ușor de înțeles și de conceput posibilitatea unor acte ale eului care au caracterul unor acte eu-tu, al unor acte sociale prin care se realizează întreaga comunicare umană personală. [HUSSERL 1931/1994, p. 169]

Așa cum am văzut și în capitolul dedicat primelor patru **Meditații carteziene**³, de fiecare dată când fenomenologia husserliană trece de la

¹ V., integral, capitolul *Alterität*, în COȘERIU (INTERV.) 1997; COȘERIU 1972/1978, p. 158, nota 15.

² Desigur, omul de știință trebuie corectat atunci când procedează neștiințific; dar acesta este un caz special; nu e obligatorie ca orice ființă umană să gândească științific (cum e evident că a sperat, în cele din urmă, Husserl), și mai ales ca orice edificare să se facă pe bazele și respectând procedurile științei raționale.

³ *Supra*, cap. **Apogeul**.

constituirile pe care le-am putea numi primare la cele de ordin superior, demersul ei devine, dacă nu neapărat mai nesigur, în orice caz mai schematic, ceea ce vrea să spună – mai incomplet, lăsând zone problematice întinse în semiobscuritate. Lucrurile stau cu atât mai mult astfel, când e vorba despre diferențele nivele de intersubiectivitate. Cum vom înțelege din citatul imediat următor, cu cât e mai înaltă și complexă constituirea, cu atât există riscul ca gradul de obiectivitate al lumii rezultate din aceasta să fie mai scăzut:

Apoi ar urma să fie luată în considerare problema (inseparabilă de problematica explicitată anterior și, într-un anumit sens, corelativă ei) a constituirii unui mediu specific uman, și anume a unui mediu cultural pentru fiecare om și pentru fiecare comunitate de oameni și a constituirii tipului său propriu, deși limitat, de obiectivitate. Această obiectivitate este limitată, cu toate că pentru mine și pentru fiecare om în general, lumea este dată în mod concret doar ca lume a culturii și cu sensul de accesibilă oricui. Așa după cum reiese însă curând, în urma unei explicitări mai exacte a sensului său, tocmai această accesibilitate nu este una necondiționată, și aceasta din rațiuni esențiale ale constituirii sale. Desigur, ea este diferită de accesibilitatea generală absolut necondiționată care aparține funciarmente sensului constitutiv al naturii, al corporalității organice și astfel al omului psihico-fizic (ultimul conceput într-o anumită generalitate). Firește, sferei generalității necondiționate îi mai este propriu încă și faptul (în calitate de corelativ al formei esențiale a constituirii lumii) că fiecare trăiește *a priori* în aceeași natură comună tuturor, într-o natură pe care, în virtutea necesarei împliniri a vieții sale cu viața celorlații, o transformă prin acțiunea sa individuală și comună într-o lume a culturii, într-o lume ce are o valoare pentru om, oricât ar fi ea de primitivă. Aceasta nu exclude, însă, *a priori* că și în fapt, ca oamenii unei aceleiasi lumi să trăiască într-o comunitate culturală extrem de slabă sau chiar să nu trăiască deloc într-o comunitate culturală și apoi să constituie diferențe medii culturale ca lumi ale vieții [*Lebenswelten*] ce au o viață concretă și în care trăiesc, activ sau pasiv, comunități separate între ele în mod relativ sau absolut. [HUSSERL 1931/1994, p. 169-170]

Afirmațiile pe care tocmai le-am transcris pot părea cel puțin stranii: pentru orice eu, lumea se dă inițial și concret ca lume a culturii; totuși, această experiență *nu* este și *originară* – ba chiar dimpotrivă.

Cum bine știm, suntem într-o perioadă apropiată **Krisis**-ului, unde noțiunea de *Lebenswelt* va câștiga teren mult mai mult și mai important

decât, iată, i se rezervă (totuși¹) aici. Putem vedea astfel că, dacă *antinaturalismul* lui Husserl pare să fi rămas cel puțin la fel de înverșunat ca pe vremea **Filosofiei ca știință riguroasă**, demersul *antiistorist* este doar în parte declanșat în **Meditațiile carteziene** – aceasta, probabil, tocmai fiindcă fenomenologul îl amână pentru **Criza umanității europene...**, magistrală opera de, printre altele, istorie² a științei și filosofiei occidentale. Oricum, putem înțelege și de aici că *multitudinea* lumilor vieții reprezintă, în ultimă instanță, un neajuns – unul pe care numai un program fenomenologic coherent și dus până la ultimele sale consecințe l-ar putea elmina:

Trebuie să ne mulțumim cu /.../ a fi schițat aceste probleme de un grad superior ca probleme constitutive și de a fi făcut astfel inteligibil faptul că, prin desfășurarea sistematică a explicitării transcendentale fenomenologice a *ego*-ului apodictic, trebuie să ni se dezvăluie în cele din urmă sensul transcendental al lumii în plenitudinea ei concretă în care ea este lumea permanentă a vieții noastre, a tuturor. Aceasta se referă la toate formele particulare din mediul înconjurător în care lumea ni se revelează de fiecare dată, conform proprietății noastre educației și dezvoltării personale sau conform apartenenței noastre la o națiune sau altă, la un cerc de cultură sau altul. Toate acestea sunt guvernate de legi esențiale necesare, respectiv de un stil esențial, a cărui necesitate își are originea în *ego*-ul transcendental și apoi în intersubiectivitatea transcendentală pe care o descoperă în el. Așadar, toate acestea sunt guvernate de un stil care își are originea în formele esențiale ale motivației transcendentale și ale constituiri transcențiale. Dacă am reuși să le dezvăluim, atunci acest stil aprioric ar căpăta o elucidare rațională de cea mai înaltă dignitate, cea proprie unei inteligențe transcendentale. [HUSSERL 1931/1994, p. 174]

2.6.6.2.

Obiectul științei limbajului este, potrivit doctrinei integraliste, competența lingvistică intuitivă a vorbitorului, mai precis acel palier al "capacității generale de expresie" pe care Coșeriu îl numește competență

¹ Faptul că tocmai acest concept va juca un rol central în disoluția credinței filosofului în fenomenologia pură a cântărit mult în decizia de a da prezentului capitol titlul (desigur retoric) **Salt mortal**.

² Să ne amintim (v., *supra*, cap. **Filosofia ca știință riguroasă**) că Husserl combătea, în tinerețe, istorismul relativist, dar nu și istoria ideilor ca atare.

lingvistică *culturală*¹. Într-o epistemologie integralistă, cultura (cu toate domeniile ei, inclusiv aici, spre exemplu, arta și produsele/ operele ei) nu ar reprezenta un ansamblu de fenomene "deviante" în raport cu o constituire totodată mai autentic-originară și mai rațională, ci dimpotrivă mediul primar (și ca atare ineliminabil) istoric al vieții umane. Cu alte cuvinte, spre a fi fideli modului coșerian de a pune problema relației între limbaj, cultură și existență umană, ar trebui să acordăm unui concept cum e cel husserlian de *Lebenswelt* (și, desigur, realității pe care el vrea să o denoteze) un rol mai important decât cel pe care, cel puțin în **Meditațiile carteziene**, îl-a rezervat însuși părintele fenomenologiei.

Din acest punct de vedere, fenomenologia heideggeriană ar fi mai apropiată – mai cu seamă pentru "Heidegger-II" – de poziția integralistă în ce privește domeniul pe care Husserl îl rezerva constituuirilor intersubiective de ordin superior: dacă pentru a ajunge la *ego*-ul pur husserlian aveam nevoie să dăm la o parte vălurile constituuirilor istorice, în cazul fenomenologiei hermeneutice tentativa de a ieși din starea-de-aruncare (din structura de semnificativitate a lumii) ne aducea nu în fața fluxului unei rațiuni pure, ci în preajma Nimicului. Pe scurt, pentru Husserl diversitatea *lumilor vieții* reprezintă un obstacol în calea proiectului fenomenologic; pentru Heidegger, ca și mai târziu pentru Coșeriu, ea reprezintă un dat originar ce nu trebuie eliminat ci, dimpotrivă, asumat (ca fundare a oricărei semnificativități).

2.6.7. Metafizică, ontologie

2.6.7.1.

60 al **Meditațiilor carteziene**, din care provine citatul de mai jos, poartă titlul **Rezultatele metafizice ale explicitării noastre a experienței alterității**.

ACESTE rezultate sunt metafizice în măsura în care este adevărat că ultimele cunoștințe despre ființă pot fi numite metafizice. Aici, însă, nu este vorba despre nimic altceva decât despre metafizica în sensul obișnuit al cuvântului, ca o

¹ Potrivit schematizării coșeriene, această competență se opune competenței lingvistice psiho-fizice (studiată, de exemplu, de generativism), împreună cu care formează "competența lingvistică în totalitatea ei". Aceasta, împreună cu "capacitatea pentru activități ce însotesc vorbirea" formează "capacitatea generală de expresie". Competența lingvistică culturală se divide, potrivit planurilor limbajului, în competență elocuțională, competență idiomatică și competență expresivă. – cf. COȘERIU 1988/1992, p. 81.

metafizică degenerată din punct de vedere istoric, care nu e deloc conformă sensului în care metafizica a fost întemeiată la origine ca "primă filosofie". Maniera de justificare pur intuitivă, concretă și, în plus, apodictică a fenomenologiei exclude orice "aventură metafizică" și orice excese speculative. [HUSSERL 1931/1994, p. 177]

Finalul celei de-a cincea meditații și, mai cu seamă, concluziile volumului (# 63, 64) ne aduc astfel în față "problemelor ultime"¹ ale filosofiei; propriu-zis, Husserl afirmă aici capacitatea fenomenologiei de a oferi (în cele din urmă) o reconstrucție completă și riguroasă a acesteia, una care să nu mai sufere nici unul din neajunsurile ce marcau sistemele metafizice anterioare. "Lumea", așa cum o va înfățișa ontologia fenomenologică, temporalitatea ei, "natura" ei vor *exclude* toate pluralitățile/ relativitățile întâlnite pe parcurs în clarificarea/ edificarea fenomenologică:

Este oare imaginabilă (pentru mine, cel care afirm aceasta și, pornind de la mine, pentru orice alt subiect imaginabil care ar putea afirma aceasta) coexistența mai multor mulțimi de monade separate, adică a unor mulțimi care nu formează între ele o comunitate și care constituie prin urmare fiecare în parte o lume proprie? Pot fi imaginate, așadar, două lumi separate la infinit, două spații și două timpuri-spații infinite? Evident, acesta nu este un lucru imaginabil, ci o pură absurditate. Ca unitate a unei intersubiectivități, a unei intersubiectivități ce se poate dispensa, eventual, de orice legătură actuală cu celelalte comunități de monade, fiecare astfel de grup de monade posedă, desigur, *a priori* propria sa "lume", care poate avea un aspect cu totul particular. Dar amândouă aceste lumi sunt apoi în mod necesar simple "universuri" ale acestor intersubiectivități și simple aspecte ale unei unice lumi obiective care le este comună. Căci cele două intersubiectivități nu sunt suspendate în aer; fiind imaginate de mine, amândouă se află cu mine, în calitate de monadă primordială care le constituie (respectiv cu mine ca variantă posibilă a însăși ființei mele), într-o necesară comunitate. Ele fac parte, așadar, cu adevărat dintr-o comunitate unică și universală care mă înglobează și pe mine însuși și care cuprinde în sine toate monadele și toate grupurile de monade ce trebuie imaginat ca fiind coexistente. Prin urmare, în realitate nu poate exista decât o singură comunitate de monade, cea a tuturor monadelor coexistente, așadar o singură lume obiectivă, un singur timp obiectiv, o singură natură. [HUSSERL 1931/1994, p. 178]

¹ Prima filosofie este, husserlian vorbind, fenomenologia. Rezultatele ei ultime sunt numite aici metafizice, în sensul fidelității față de ideea originară a metafizicii ca "știință primă"; nivelul foarte înalt de constituire și completitudine îl va îndreptați pe filosof să le numească, de asemenea, *ontologie*.

Firește, fenomenologia este încă departe de realizarea acestor sarcini investigaționale extrem de avansate; chiar probleme de o "portanță" mult mai modestă sunt recunoscute de către filosof și de o atât de mare dificultate încât vor solicita eforturi excepționale și timp îndelungat¹. Totul, însă, în cele din urmă, va trebui să devină inteligibil într-o cercetare sistematică începută cu analiza *sferei propriului*, într-o disciplină pe care Husserl o numește "estetică transcendentală" de tip kantian². Din primul nivel imediat superior acesteia face parte teoria experienței alterității – a *empatiei*, iar "deasupra" acesteia stau teoriile ce explicitează modul în care alteritatea celuilalt se transferă la nivelul întregii lumi, în calitate de obiectivitate a acesteia³. În același stil, constituirea trebuie să poată continua din nivel în nivel (cele superioare constituirei intersubiective a obiectivității nu mai sunt pomenite ca atare de către filosof) până la o explicitare totală:

A te explicita pe tine însuți într-un mod universal și eidetic înseamnă /.../ a fi stăpân peste toate posibilitățile constitutive imaginabile înnăscute ego-ului și unei intersubiectivități transcendentale. O fenomenologie elaborată în mod riguros construiește, aşadar, *a priori* – însă cu o necesitate și o generalitate esențială riguros intuitivă – formele lumilor imaginabile; ea le construiește în cadrul tuturor formelor de existență imaginabilă în general și în cadrul sistemului articulațiilor sale. Aceasta însă are loc într-un mod originar, adică în corelație cu *a priori*-ul constitutiv, cu cel al operațiunilor intenționale care le construiește. [HUSSERL 1931/1994, p. 193-194]

Pornită ca o filosofie revoluționară, deci "disidentă" și "revizionistă" în raport cu tot ceea ce a existat în cîmpul "iubirii de înțelepciune"

¹ " ... astfel încă nu au fost atinse problemele genetice /.../ referitoare la naștere și moarte și la legătura dintre generații în regnul ființelor, probleme care aparțin, evident, unei dimensiuni superioare și care presupun un travaliu de explicitare a sferelor inferioare atât de mare încât ele nu pot deveni probleme operative pentru încă mult timp de acum înainte." (HUSSERL 1931/1994, p. 180)

² "... împrumutăm termenul kantian, căci argumentele din **Critica rațiunii pure**, referitoare și la spațiu și timp, țintesc evident – deși într-un mod neclar și neobișnuit de limitat – către un *a priori* noematic al intuiției senzoriale." (HUSSERL 1931/1994, p. 185) Termenul de "analitică transcendentală" e însă *respins* (probabil datorită caracterului *constructionist* al doctrinei kantiene, pe care Husserl am văzut că îl acuza în **Meditația a patra**), atunci când se vorbește despre versantul *constitutiv* al investigației.

³ Cf. HUSSERL 1931/1994, p. 185; numai fenomenologia, insistă aici filosoful, e capabilă să ofere *adevărata* metodă de rezolvare a problemelor empatiei.

tradiționale, fenomenologia se dovedește a nu fi fost decât căutarea¹ – și în cele din urmă re-descoperirea – drumului pierdut al acesteia²; ea este, dă Husserl de înțeles la sfârșitul **Meditațiilor carteziene**, nici mai mult nici mai puțin decât încununarea/ împlinirea efortului de veacuri al gândirii raționale occidentale:

Putem spune /.../ că toate științele apriorice în general își au originea și în temeierea ultimă în fenomenologia apriorică și transcendentală, în virtutea analizei corelațiilor lor [realizate de aceasta]. Din acest punct de vedere, ele îmesele aparțin unei fenomenologii apriorice universale, în calitate de ramificații sistematice ale sale. /...// Acest lucru înseamnă, din nou, faptul că fenomenologia transcendentală pe deplin dezvoltată ar fi *eo ipso* adevărata ontologie universală autentică; însă nu una formală și lipsită de conținut, ci în același timp o astfel de ontologie care să conțină toate posibilitățile de existență regionale, conform tuturor corelațiilor dintre ele. [HUSSERL 1931/1994, p. 193-195]

Fenomenologia nu afirmă în nici un caz că se oprește înaintea problemelor "ultime și cele mai înalte". Ființa primă în sine care premerge și este fundamentalul oricărei entități obiective din lume este intersubiectivitatea transcendentală, totalitatea monadelor care se unesc în forme diferite într-o comunitate. Dar, în interiorul sferei monadice reale și (cu titlul de posibilitate esențială ideală) în interiorul oricărei sfere monadice imaginabile în general, reapar toate problemele referitoare la realitatea contingentă, problema morții, a destinului (problema posibilității unei vieți umane "autentice", posibilitate care trebuie să aibă "sens" într-o accepțiune specială a cuvântului, inclusiv problemele referitoare la "sensul" istoriei) și așa mai departe, la un nivel superior. De asemenea, putem spune că acestea sunt probleme etice și religioase, plasate însă pe terenul unde se cuvine să fie puse toate problemele care trebuie să poată avea un sens pentru noi. [HUSSERL 1931/1994, p. 196]

2.6.7.2.

¹ "... pentru a evita orice confuzie, as dori să arăt că fenomenologia, aşa cum am elaborat-o anterior, nu exclude decât orice metafizică naivă care operează cu obiecte în sine absurdă (nu însă și metafizica în general) și că ea nu atacă problemele și motivele ce animau din interior vechea tradiție al cărei mod de a pune problemele și a cărei metodă erau absurdă." (HUSSERL 1931/1994, p. 196)

² Cum bine știm, de-abia Heidegger va avea radicalitatea de a propune renunțarea la "filosofie" (prea încărcată de destinul ei metafizic, aceasta chiar și în cazul marelui Husserl) și orientarea spre altceva, spre o gândire esențială (funcțională în tandem cu *poezia*)...

Iată-ne ajunși la punctul în care va trebui să mă "explic", în fața cititorului, relativ la titlul cel puțin straniu¹ pe care l-am ales capitolului de față. Este vorba despre impresia, irepresibilă în cazul autorului prezentului text, că filosoful, începând fenomenologia cu sfera propriului și ca pe o tentativă de a explicita relația subiect-obiect, n-a mai putut discuta despre ce se întâmplă (și cum de e posibil să se întâmpile ceva) între *eu* și *altul* fără a comite o săritură peste neant. Avem de-a face cu un gest de un *curaj* atât de profund, încât, cred eu, *suspendă* însăși chestiunea "reușitei" sau a "nereușitei" a ceea ce face Husserl – îndată după ce a atins apogeul fenomenologiei sale pur egologice – obligându-ne a ne orienta asupra *semnificației saltului* său. Spun aceasta fiindcă *pentru fenomenologie el era de neevitat*. Firește, asumând doctrina lingvistică integralistă cu toate sursele ei fundamentale – în primul rând, pentru cazul de față, cea humboldtiană – pot, și sunt chiar obligat să afirm că acolo unde pentru Husserl e neant (în chiar inima *cuplării aprezentative*), pentru un "coșerian" este, pur și simplu, *limbaj*: mediu istoric în care (sau cel puțin *deasupra căruia*²) atât *întâlnirea* dintre *eu* și *tu*, cât și constituirea *eu*-lui, a *tu*-ului și a unei lumi intersubiective devine posibilă.

¹ Si care poate sugera o lipsă de bun gust, sau chiar o ironie privitor la ceea ce face obiectul capitolului – gândirea husserliană din **Meditația a cincea**. Nimic mai departe de autorul prezentei teze, decât o astfel de atitudine la adresa celui care i-a fost și îi va rămâne un maestru spiritual incontestabil. Dimpotrivă, întreaga analiză a acestei **Meditații** a fost dominată – în măsura în care ne e permis, în știință, să vorbim despre "sentimentul" cu care le desfășurăm – de stupefactia admirativă cu care privim, cu toții, acrobatul care execută, fără plasă dar și fără ezitare, *marele salt*. Sugerează prezentul capitol că saltul lui Husserl a fost ratat? Din nou, nimic mai neadevărat decât o astfel de interpretare: acest mare act de temeritate se numește "salt mortal" tocmai fiindcă ratarea lui aduce sfârșitul celui care l-a comis. Or Husserl e – și rămâne, evident – pentru autorul acestei lucrări, cum nu se poate mai viu. Firește, cititorului obișnuit să judece în alb și negru (sau, ceea ce e același lucru, *apofantic*) i se va părea că această notă nu e decât un tertip stilistic spre a nu trebui să spun despre marele filosof, o dată pentru totdeauna, că a greșit fatal. A privilegia semnificativitatea, mai degrabă decât a fi obsedată de un adevăr unic, înseamnă însă a ne interesa mai puțin dacă mainile acrobatului au găsit sau nu, la capătul zborului, cealaltă bară a trapezului. Tot ce contează e însemnatatea *desprinderii* însăși.

² În sensul în care activitatea în limbaj e întotdeauna (și) creațoare: limbajul nu e un sol greu, insistent care să împiedice desprinderea și zborul; el e mai degrabă – ca să continuăm metafora ce domină prezentul capitol (sau cel puțin subsolul lui) *plasa* în care, după orice vorbire prea creativă spre a fi împărtășită, se poate regăsi (cu sine, dar, ce e mai important, cu *ceilalți*) subiectul istoric uman.

Unde greșește¹, aşadar, marele filosof? El nu vede două din trei dimensiuni ale limbajului: pe de o parte, refuză din start, și până la capăt, posibilitatea existenței unor *eidos*-uri *istorice*, deci relative, ceea ce îi va face imposibil să înțeleagă natura reală a semnificațiilor intuitive (ca semnificate *idiomatice*) de la care pleacă orice cunoaștere umană autentică. Pe de altă parte, el nu recunoaște libertatea subiectului de a *nu* se comporta rațional (sau fenomenologic), rămânând totuși (sau poate: tocmai prin aceasta) un subiect autentic. Ceea ce, din punctul de vedere al integralismului lingvistic, ar trebui situat în planul individual al limbajului îi scapă, în consecință, complet "părintelui fenomenologiei". O altă variantă de a explicita eroarea lui Husserl ar fi următoarea: *alteritatea* ("idiomatică" în sens larg) a limbajului e cea care îi scapă, tot aşa cum se întâmplă cu *creativitatea* (întotdeauna individuală); sau, ca să folosim un singur cuvânt coșerian: *istoricitatea* ca universal "derivat"² al limbajului rămâne, din punctul de vedere al fenomenologiei transcendentale husserliene, o deplină necunoscută.

Unicul plan al limbajului al cărui *telos* și al cărui *mod de funcționare* Husserl le-a intuit cum nu se putea (din punct de vedere integralist) mai bine este cel universal. În fapt, doctrina coșeriană este foarte greu de înțeles, sau, mai exact, este foarte lesne de interpretat greșit în absența unei înțelegeri atente și aprofundate a mizelor fenomenologiei. Componenta husserliană a gândirii lui Eugeniu Coșeriu nu trebuie înțeleasă, de aceea, drept un simplu *grup de concepte* simplu împrumutat³; ea este mult mai mult decât atât, și anume tocmai ceea ce cuvintele de mai sus numesc: una din *structurile de forță* ce *vertebrează* integralismul ca *mod*⁴ de fi raportat la *ego*, *alter-ego*, lume și limbajul care le unește/ le pune în mișcare.

¹ E vorba, desigur, de o greșală în raport cu acea înțelegere a tuturor lucrurilor pe care, ca autor al tezei de față, am asumat-o pe deplin: cea coșeriană; tocmai în virtutea *toleranței* pe care integralismul o reclamă – ca principiu deontologic prim al culturii – nu pot, sub nici o formă, să afirm că Husserl greșește la modul absolut, în raport cu un adevăr ultim, de sine stătător.

² Istoricitatea este *tocmai* "combinăția" (desigur dialectică, dinamică) dintre alteritate și creativitate. (cf. COȘERIU 1972/1978, p. 158, nota 15)

³ Acesta e motivul pentru care am renunțat destul de devreme la proiectul inițial al prezentei lucrări, unul ce presupunea simpla tratare comparativă a perechilor cunoaștere originară/ competență lingvistică, *eidos*/ semnificat, obiect intențional/ designat etc.

⁴ Nu doar științific. În *Krisis* [v. HUSSERL 1936/1976, p. 154-156], Husserl vorbește, spre surpriza mereu reînnoită, cred, a oricărui cititor, despre "calificările" științifice care-și au "orarul" lor, înțelegând prin aceasta bucați de timp pe care savantul le dedică specializării sale.

2.6.8. Gând final

Sfârșitul capitolului, cum ne-am obișnuit, îi aparține însă – trebuie să-i aparțină – filosofului însuși. El este chiar finalul **Meditațiilor carteziene**, în care Husserl, pe lîngă a sublinia, prin citări, continuitatea de fond a gândirii occidentale, mai aduce o dată amprenta inconfundabilă a prezenței sale în câmpul culturii – stilul său sobru, sever, masiv, complex, în care însă intervin uneori momente de reală ataraxie: în acestea excepționalul efort al căutării s-a "ascuns", și tot ce se mai vede e, liniștită și plină, *limpezime*:

Cuvântul delfic: *γνωθὶ σεαντὸν* a căpătat astfel o nouă semnificație. Știința pozitivă este o știință a unei ființe care s-a pierdut în lume. Trebuie să pierzi mai întâi lumea prin *εποχὴν* pentru ca s-o recăștigi apoi în reflecția universală asupra propriului eu.

Noli foras ire, spune Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*

[HUSSERL 1931/1994, p. 197]

În afara acestor porțiuni de timp, însă, savantul este un "simplu om". Doar fenomenologul care a săvârșit reducția transcendentală, act de o gravitate similară unei "convertiri religioase", e fenomenolog pe de-a-ntregul și tot timpul. E convingerea mea fermă că, în acest sens, integralismul este o fenomenologie...

2.7. Husserl "dincolo de" Husserl (Krisis, Originea geometriei)

Felul exclusiv în care viziunea globală asupra lumii aparținând omului modern s-a lăsat, în a doua jumătate a secolului XIX, determinată și orbită de științele pozitive și de acea "prosperity" care li se datora a însemnat că se întorcea spatele, cu indiferență, problemelor care pentru o umanitate autentică reprezintă problemele decisive. Simple științe ale faptelor duc la constituirea unei simple umanități de fapt. /.../ În deruța vieții noastre – iată ceea ce auzim din toate părțile – această știință nu mai are nimic să ne spună. Chestiunile pe care ea le exclude din principiu sunt tocmai acele chestiuni care sunt cele mai bulversante, în epoca noastră, pentru o umanitate abandonată răsturnărilor de destin: sunt întrebările care poartă asupra sensului sau a absenței de sens a acestei existențe umane în întregul ei. [HUSSERL 1936/1976, p. 10]

Nu e vorba despre a asigura obiectivitatea, ci despre a o înțelege. Trebuie să ajungem să înțelegem că nici o știință obiectivă, oricât de exactă ar fi ea, nu clarifică în mod serios nici un lucru, și nici nu poate să-l clarifice /.../ singura clarificare posibilă constă în a[-l] face transcendental-inteligibil. [HUSSERL 1936/1976, p. 215]

"Al doilea" Husserl • *Lebenswelt* • Criza științei "galileene"

- Scurtă istorie a transcendentalismului; șansa psihologiei
- *Ego*-ul central și umanitatea • Copenetrare intențională
- **Originea geometriei** și sarcina universală a limbajului
 - Deschideri integraliste

2.7.0. "Al doilea" Husserl

Există un *alt* Husserl, un fel de *Husserl II* (așa cum ne-am obișnuit să vorbim de un *al doilea* Heidegger, un *al doilea* Wittgenstein etc.)? Reprezintă operele de la finalul vieții acestuia (în spătă, ultima lui operă antumă – **Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală** – alături de care vom lua în considerare textul "apendice" cunoscut sub numele de **Originea geometriei**) un fel de convertire, o mutare către un alt orizont, o altă întemeiere a fenomenologiei însăși, ori chiar, cum sugerează unii¹, o renunțare la fenomenologie? Sau, dimpotrivă – cum se întâmplă adesea atunci când se dedică o viață întreagă urmăririi cvasihipnotizate a unei obsesii – avem de-a face cu aceeași doctrină, *autrement coiffée*? Iată o întrebare incitantă, pe care o aleg spre a ne călăuzi în tot capitolul de față. Nu doresc însă a ascunde faptul că investigația mea începe sceptică în ce privește capacitatea lui Husserl de a se schimba din rădăcini. Iar scepticismul meu e justificat de "ieșiri" auctoriale ale filosofului însuși – cum ar fi următoarea:

Iată în ce constă dezamăgirea/ deruta noastră, a tuturor celor care nu suntem oameni de litere ai filosofiei, ci care, crescând la școala adevărăților filosofi ai marii tradiții, trăim din adevăr /.../. Am devenit conștienți, cel puțin la un mod foarte general, că filosofarea umană și rezultatele ei nu au cătușii de puțin, în ansamblul existenței umane, simpla semnificație a unui scop cultural privat, ori în vreun fel sau altul limitat. Noi suntem aşadar – cum am putea uita aceasta? – *funcționarii umanității*. Responsabilitatea efectiv personală ce ne aparține privitor la propria noastră ființă ca filosofi, în vocația personală intimă, poartă cu sine responsabilitatea privitoare la ființă autentică a umanității, care nu există decât tinzând către un *Telos* și nu poate ajunge la realizarea sa – în măsura în care e posibil – decât prin filosofie, prin noi, cu condiția să fim filosofi cu seriozitate. [HUSSERL 1936/1976, p. 22-23]

Firește, avem de-a face aici cu un lucru el însuși cu mult mai serios decât simpla "supărare" husserliană pe oamenii de cultură și, la drept vorbind, pe cultură în general, cu pretenția ei de a îngloba (fără rest)

¹ David BELL citează, aproape de sfârșitul cărții sale despre Husserl, următoarea neașteptată de patetică notație a marelui filosof: "Filosofia ca știință, ca o știință serioasă, într-adevăr apodictic riguroasă – visul s-a sfârșit." (p. 232)

filosofia¹. Ceea ce doar *pare* a fi o criză de orgoliu profesional provine dintr-o întrebare mult mai gravă, mai neliniștită, care tocmai că îl face pe Husserl să rămână unul dintre cei mai redutabili gânditori ce și-au pus vreodată problema *sensului europenității*:

A aduce rațiunea latentă la comprehensiunea propriilor ei posibilități și a deschide astfel privirii posibilitatea unei metafizici ca posibilitate veritabilă, iară singura cale de a pune în mișcare imensa muncă de realizare a unei metafizici, cu alte cuvinte a unei filosofii universale. Numai astfel se va decide problema de a și dacă *telos*-ul născut pentru umanitatea europeană odată cu nașterea filosofiei grecești (a vrea să fie o umanitate ieșită din rațiunea filosofică și a nu putea fi decât astfel, în mișcarea infinită în care rațiunea trece de la latent la patent; și [a avea] tendința infinită spre auto-normare prin acest adevăr și această autenticitate umană ce îi aparțin) va fi fost un simplu delir de fapt istoricește reperabil, moștenirea contingentă a unei umanități contingente, pierdută printre umanități și istoricități cu totul diferite; sau dacă, dimpotrivă, tendința manifestată pentru prima oară în umanitatea greacă este mai degrabă însăși tendința care, ca *entelecheia*, aparține prin esență omenirii ca atare. /.../ Doar prin aceasta se va decide dacă umanitatea europeană poartă în sine o idee absolută în loc să fie un simplu tip antropologic precum China sau Indiile; și totodată se va decide dacă spectacolul europenizării tuturor umanităților străine anunță în sine curajul unui sens absolut, relevând de sensul lumii, și nu de un non-sens istoric al aceleiași lumi. [HUSSERL 1936/1976, p. 20-21]

Nimic mai ușor, firește, decât, înarmați cu privirea încărcată de "corectitudine politică" a omului postmodern, să acuzăm luarea de poziție pe care tocmai am citat-o de cele mai oribile tare, în primul rând de un eurocentrism tiranic, cu vizibilă tentă totalitară. Însă, oricât de grav ar fi el, nu acest aspect trebuie să ne intereseze aici. E necesar, cred eu, să insistăm mai degrabă asupra conceptului de *istoricitate* cu care operează filosoful, fiindcă ne găsim în fața unei situații oarecum paradoxale: Husserl pare să fi acceptat că istoria este singurul mediu fondator real în care vreun sens se poate constitui; dar aceasta nu îl împiedică să *regrete* că aşa stau lucrurile, și să traseze drept sarcină fundamentală a filosofiei (și mult mai mult decât atât, a Europei!) tocmai desprinderea din acest sol relativist prin investigarea *proto-fundării*, a sensului spiritual originar pe care destinul european l-a desfășurat mai mult sau mai puțin conștient

¹ Și, totodată, cu un lucru mult mai serios decât supărarea unui literat – autorul acestei teze – pe supărarea filosofului.

(rătăcindu-se, totuși, finalmente, în raport cu el – de unde însăși denumirea acestei ultime mari opere husserliene).

Astfel, nu puține sunt locurile în care filosoful recomandă adoptarea (firește, mijlocită de *epoché*) a obișnuitei (în fenomenologia sa "clasică") totale lipse de prejudecăți – singura capabilă să ne elibereze de presiunea tradiției¹; e vorba, ce e drept, de cele mai multe ori, de tradiția *scientismului naturalist*, care a "infestat" modernitatea și, aşa cum am văzut², a reprezentat ținta predilectă a criticilor filosofului de-a lungul întregii sale opere fenomenologice. Putem însă găsi, atât în **Krisis**, cât și (mai ales) în **Der Ursprung der Geometrie**, destule simptome ale faptului că, în ciuda surprinzătoarei și în aparență revoluționarei orientări a filosofului spre "lumea vieții" – care va face obiectul preocupării noastre în subcapitolul imediat următor – acest mediu imediat fondator al oricărei cunoașteri nu reprezintă, pentru Husserl, decât un fel de teren aluvionar ce *prin definiție* acumulează "impurități":

În atitudinea naivă a vieții mundane tocmai că nu există *decât* mundan: polii obiectivi constituie, însă tocmai *neînțeleși* ca atare. [...] Căci lumea vieții – lumea "pentru noi toți" – e identică cu ceea-ce-reprezintă-subiect-al-vorbirii-în-general. Orice nouă apercepție conduce printr-o transcriere aperceptivă, conformă esenței sale, la o nouă tipificare în lumea ambientă, și, în comerțul limbii, la o nouă nominație, care intră de îndată în fluxul limbii generale. Astfel lumea este întotdeauna deja o lume interpretabilă în generalitatea empirică (intersubiectiv), și totodată interpretabilă în limbă. [HUSSERL 1936/ 1976, p. 237]

E ușor să remarcăm că în viața umană în general, și mai întâi în fiecare viață individuală, de la copilărie la maturitate, viața originar intuitivă care, în activități, creează pe fundamentalul experienței sensibile formațiunile sale originar evidente, se degradează foarte repede și în măsura crescândă a devierii limbajului. Ea decade, pe porțiuni mereu mai întinse, într-un a spune și un a citi dominate de asociații, după care se găsește destul de adesea dezamăgită, în așteptările sale astfel dobândite, de experiența ulterioară.

Vom spune astfel că în sfera științei, care ne interesează aici, cea a unei gândiri atente să atingă adevarări și să evite falsitatea, vom fi, evident, însă de la început foarte preocupați să închidem zăvorul în fața liberului joc al formațiilor [Bildungen] asociative. Acestea rămân un pericol permanent în virtutea inevitabilei sedimentări a produselor spirituale sub forma de achiziții lingvistice

¹ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 141, 160, 163, 295.

² V., mai cu seamă, *supra*, cap. *Filosofia ca știință riguroasă*.

persistente, care pot fi reluate și reasumate de oricine într-un mod inițial pur pasiv. [HUSSERL 1939/1976, p. 411]

Cititorului îi este, probabil, evident că nu există vreo diferență manifestă între poziția pe care tocmai am ilustrat-o și cea pe care o remarcam, spre exemplu, în vremea **Cercetărilor logice** (sau pe care o voi comenta, ceva mai jos¹, privitor la **Despre logica semnelor**, și ea o scriere husserliană "de tinerețe")²: originile autentice (se poate desigur spune, sinonimic: fenomenologice, ante-predicative³) sunt disimulate, în *orice* tradiție, ca urmare a acțiunii nu doar de sedimentare, ci și de "surogare", de devianță pe care o nutrește constant limbajul în ambientul naiv al lumii vieții.

2.7.1 *Lebenswelt*

Lumea vieții e un domeniu al evidențelor originare. [HUSSERL 1936/1976, p. 145]

Lumea vieții, care adună în sine absolut toate formațiunile practice (chiar și științele obiective ca fapte ale culturii, evitând să luăm parte la interesele lor) este cu certitudine legată de subiectivitate în schimbarea perpetuă a relativităților sale. Dar indiferent cum se schimbă și orice corectare primește, ea își conservă tipicul ei de legi ale esenței, de care orice viață și atunci orice știință – al cărei "sol" e această lume – rămân legate. Astfel această lume a vieții are de asemenea o ontologie, care trebuie adusă la pura evidență. [HUSSERL 1936/1976, p. 197]

Experiența nudă în care se dă lumea vieții este fundamentalul ultim al oricărei cunoașteri obiective. [HUSSERL 1936/1976, p. 255]

¹ V., *infra*, primele două capitole din **Secțiunea a III-a [Concepțe fundamentale]**.

² Potrivit lui Marc RICHIR, ce consideră **Originea geometriei** a fi un apendice fragmentar simptomatic pentru toată problematica din **Krisis** [cf. 1990B, p. 273], cel de-al doilea citat pe care l-am oferit provine dintr-un text în care Husserl pur și simplu se lasă locuit, din când în când, de vechi demoni: "... examinând această obiecție [obiecția istoristă ce afirmă o relativitate generalizată a cunoașterii posibile, n.m. C.V.], Husserl se crisează [se 'raidit'], vorbind, în ce privește proiectul lui de explicitare istorică, de o 'evidență absolut necondiționată' sau de o 'evidență cu adevărat apodică' sau de 'un *a priori* istoric având o validitate absolută și supra-temporală! .../ Înțoarcere a vechilor fanteome, care nu trebuie, totuși, să ne obnubileze." (RICHIR 1990B, p. 342)

³ Poate mai corect ar fi să spun: originar-predicante. Husserl crede, cum vom vedea, că însuși actul de idealizare care a produs geometria ar trebui, la limită, re-efectuat în trăirea viei.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften... este opera husserliană corelată prin excelență, de către oricare cititor sau comentator, cu conceptul¹ de *lume a vieții*. De altfel, Husserl însuși accentuează noutatea acestuia, ca și efectele importante pe care el le are asupra ansamblului teoriei fenomenologice, atunci când, în # 43 (intitulat **Caracterizarea unui nou drum spre reducție în ceea ce îl separă de "drumul cartezian"**), afirmă că drumul mult mai scurt pe care el însuși îl recomandase în **Ideen...** (cel al radicalizării demersului inițiat de Descartes) prezenta – în ciuda faptului că putea conduce, ca prinț-un salt, direct în fața *ego*-ului transcendental – marele dezavantaj de a-l face pe acesta să apară într-un vid aparent². Indiferent dacă vedem în această schimbare radicală de opinie a filosofului o reacție la demersul heideggerian sau o inițiativă proprie, este evident că, din punctul de vedere integralist asumat în prezenta lucrare, ea reprezintă un serios progres, fie și numai³ pentru faptul că marchează⁴ trecerea de la un mod de a gândi *atomist* (cel care pleca de la constituirea izolată a unui obiect și reconstruia, în manieră carteziană, totul "din aproape în aproape") la unul *holist*:

Orice plural, și orice singular extras din acest plural, presupune orizontul lumii. Această diferență între modul de a fi al unui obiect în lume și cel al lumii însăși prescrie în mod manifest pentru amândouă moduri de conștiință corelative, fundamental diferite. [HUSSERL 1936/1976, p. 163]

Lumea nu e o ipoteză – cu singurul sens pe care ipotezele îl posedă pentru știință pozitivă, de exemplu ca ipotezele privind structura Căii Lactee – toate ipotezele pozitivității sunt, tocmai, ipoteze pe fundamentalul "ipotezelor" lume, pentru care ar fi absurd să căutăm în același sens un fundament științific pozitiv. [HUSSERL 1936/1976, p. 293]

Relativitatea *de facto* a "lumilor vieții" este, tot aşa cum am văzut că se întâmplă în **Meditațiile carteziene**, recunoscută de filosof. Astfel, spune el,

¹ Care, am văzut în capitolul precedent, apărea doar în treacăt în **Meditațiile carteziene**.

² Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 176.

³ Să ne amintim de principiul pozitivist al *atomismului*, discutat în COȘERIU 1973/2000, p. 21-22, 40-44; desigur, pentru lingvistul român, însuși principiul antipozitivist al universalității individului se fundează pe ideea husserliană de intuiție eidetică; dar nu e mai puțin adeverat că, iată, Husserl a ajuns foarte târziu să înțeleagă că *ego*-ul *eidos* nu are drept corelate o multitudine de obiecte disparate (fie ele oricără de esențializate), ci acesta (ego-ul) vizează intențional totalitatea indefinită care e tocmai lumea.

⁴ Așa cum excellent remarcă BELL (cf. p. 228).

dacă ne orientăm asupra negrilor din Congo sau a țăranilor chinezi, descoperim că adevărurile și faptele lor bine stabilite sunt altele/ altfel decât ale noastre¹; există, manifest, o donare generală (la modul subiectiv-relativ) a lucrurilor și conexiunilor lor ce diferă pentru comunități diferite, dar care e sigură în ea însăși în sănul fiecăreia astfel de comunități – datorită pe de o parte coerentei ei interne, pe de alta asocierii ei cu un *praxis* social constant încununat de succes². Totuși, descoperim de îndată că, potrivit lui Husserl, această situație nu are de ce să-l îngrijoreze pe filosoful "de meserie":

Dar încurcătura noastră se risipește de îndată ce ne gândim că, în cele din urmă, această lume a vieții, cu toate relativitățile care îi aparțin, posedă totuși o structură generală. Această structură generală, de care e legat tot ceea ce există în mod relativ, nu este ea însăși relativă. [HUSSERL 1936/1976, p. 158]

Desigur, noi suntem prizonierii metafizicii tradiționale obiectiviste (sau, ca să folosim un mod de a ne exprima astăzi la modă, ne facem vinovați de "eurocentrism"³), accesul nostru la *a priori*-ul autentic al lumii vieții fiind blocat de toate stratificările atitudinii naturaliste și ale credinței noastre într-o realitate ce poate fi probată/ determinată fizico-matematic⁴; în măsura în care sarcina principală a oricărei reflecții radicale e tocmai cea de a elabora o *eidetică a lumii vieții*⁵, trebuie deci să îndepărtem acest văl al Mayei care au fost științele (și tehnica) modernității – însă, cum se poate lesne observa, nicăieri nu apare vreo îndoială a lui Husserl că există un (același) *a priori* în cele din urmă decelabil "dedesubtul" variației prezente în diferitele tradiții culturale:

Eu sunt în fapt într-un prezent co-uman și într-un orizont deschis de umanitate, eu mă știu de fapt în mijlocul unui context generativ, în unitatea fluxului unei istoricități în care acest prezent e cel al umanității și al lumii de care ea are cunoștință, prezentul istoric al unui trecut istoric și al unui viitor istoric. Firește, eu pot face să varieze, de formă, fictiv și liber această "conștiință a lumii", dar

¹ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 158.

² Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 157.

³ Lucru evident și pentru Husserl, dar care, din punctul lui de vedere, de departe de a reprezenta o vină, e o onoare și o sarcină esențială; trebuie să mărturisesc aici că, personal, autorul prezentei lucrări se simte mult mai aproape de poziția husserliană decât de complexul de vinovăție pe care gândirea postmodernistă încearcă să îl inducă oricărui gânditor occidental încă necerat cu modernitatea.

⁴ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 160.

⁵ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 161.

această formă de generativitate și de istoricitate e indestructibilă, tot aşa cum e forma, care îmi aparține ca ființă individuală, a prezentului meu originar de percepție ca prezent al unui trecut sub modul amintirii și al unui viitor sub cel al anticipării. [HUSSERL 1936/1976, p. 284]

Cum putem însă proceda pentru a reuși să decelăm această structură primară a intenționalității *noi-lume* și a temporalizărilor sale? Răspunsul lui Husserl va fi, în cele din urmă, cel pe care, foarte probabil, cu toții îl așteptăm: prin aplicarea unei *epoché* universale care să ne disocieze de interesele *hic et nunc* ale oricărei intenționalități mundane, a unei *puneri în paranteze* capabile să ne transforme în "spectatori dezinteresați"¹. Această "*epoché* totală"² nu trebuie în nici un caz înțeleasă drept o simplă abținere progresivă în privința tuturor validităților singulare; ea trebuie, dimpotrivă, să "lovească", să inhibe dintr-o dată toată lumea vieții, a cărei derulare n-a fost până acum niciodată întreruptă – premitându-ne astfel să ne plasăm deasupra validității pre-donate a lumii în întregul ei³.

2.7.2 Criza științei "galileene"

Înainte, însă, de a ne preocupa de structurile eidetice ale lumii vieții, se cuvine să acordăm atenție, măcar schematic, problemei care îl preocupă pe filosof pentru mai bine de o treime din corpul **Krisis**-ului, mai precis de-a lungul primelor două secțiuni ale acestuia, intitulată **Criza științelor ca expresie a crizei radicale a vieții în umanitatea europeană și Elucidare a originii opoziției moderne între obiectivismul fizicist și subiectivismul transcendental**. E vorba despre o explicitare a procesului istoric prin care modul de a gândi/ interpreta lumea al umanității europene a ajuns să fie dominat de știința obiectivistă, care nu doar că a "acoperit" lumea genuină a vieții cu imaginea construită a unei realități globale determinabile fizico-matematic, ci a ajuns (prin intermediul acestei substrucții, ce a trecut neobservată) să determine însăși evoluția *filosofiei* occidentale, chiar și în perioada ei posterioară revoluției carteziene.

¹ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 269.

² Cf. titlului # 40 din HUSSERL 1936/1976.

³ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 171.

Trebuie precizat din start că această "criză" a științelor despre care vorbește Husserl nu este vizibilă la "suprafața" acestora; dimpotrivă, desfașurarea lor *de facto* e multilaterală, iar dominația pe care ele o exercită – cvasi-absolută¹. Ceea ce nu poate fi, însă, negat, afirmă Husserl, e starea de derută, *criza acută a vieții* ce afectează bâtrânelui continent², sentimentul generalizat că progresul superficial adus de civilizația tehnico-științifică a lăsat în urmă (și în umbră) chestiunile legitimatoare fundamentale, singurele capabile a face umanitatea europeană să se înscrive *asumat* în destinul modernității, în loc să participe neputincioasă la o desfașurare ireversibilă și "străină"³ subiecților prinși în ea. Fără îndoială, știința modernă se autolegitimează triumfător, în fiecare zi, prin succesele ei atât locale (în interiorul fiecărei discipline, care ajunge la o tot mai mare determinare a domeniului propriu de cercetare) cât și generale (în ce privește organizarea și eficientizarea vieții, confortul etc.). Ca o consecință, lumea se arată "obosită" de argumentațiile de principiu, preferându-se, în locul acestora, forța prestațiilor deja realizate în știință⁴. Dar, spune gânditorul german, filosofia există tocmai spre a face să cadă „ochelarii de cal” ai *praxis*-ului cotidian⁵ – spre a solicita imperativ o *automeditație* a umanității europene, singura capabilă să o reconecele pe aceasta la autenticitatea propriei deveniri.

Există o diferență sensibilă (și totodată esențială) între știința obiectivă (ce se autorecomandă ca model absolut al oricărui mod legitimat și sistematic de cunoaștere) și știință în general; din păcate unul din simptomele grave ale modernității este incapacitatea "publicului"⁶ de a conștientiza necesitatea de a le distinge:

¹ Astfel, titlul primului paragraf din *Krisis* ia o formă interogativ-retorică: **Există realmente – dacă luăm în considerare constanța reușitei lor – o criză a științelor?** (cf. HUSSERL 1936/1976, p. 7)

² Să nu uităm că această ultimă operă anumă husserliană a apărut pe când Europa se îndrepta spre cel mai catastrofal eveniment din istoria ei: cel de-al doilea război mondial.

³ Poate că lucrul cel mai fascinant în desfașurarea acestei tematici husserliene (una constantă mai ales spre sfârșitul vieții marelui filosof) e că, iată, ea nu a fost formulată de vreunul dintre marii iraționaliști ai modernității (deși desigur influența unui Nietzsche, ca să nu pomenim decât numele cel mai important, nu putea fi exclusă din spiritualitatea germană a vremii) – ci tocmai de gânditorul probabil cel mai riguros al secolului XX.

⁴ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 252-253.

⁵ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 254.

⁶ Din păcate, acesta nu cuprinde doar 'masele' în 'inconștiența' lor. Pe lista husserliană a victimelor (ce-i drept geniale, și luptând din toate puterile în contra cecității determinate de atitudinea naturalistă) obiectivismului (sau ale unui antibiectivism în

... ne menținem pretenția și solicităm să nu se substituie aici conceptul tradițional de știință obiectivă celui de știință în general, sub influența tradiției seculare în care am fost cu toții crescuți. /.../ poate că științificitatea pe care o solicită această lume a vieții ca atare și în universalitatea ei e o științificitate proprie, care tocmai că nu e obiectivo-logică, ci care, ca fondatoare în ultimă instanță, nu e cea mai neînsemnată din punctul de vedere al valorii sale, și este dimpotrivă cea mai înaltă. [HUSSERL 1936/1976, p. 141]

Cum s-a ajuns, însă, la această obnubilare a lumii vieții și la substrucția ei cu un construct artificial al "naturii" fiziciste? Științele obiectivist-exacte – de tipul geometriei – au luat naștere, crede filosoful, prin idealizarea unui *praxis* ce a făcut parte, la un moment dat, dintr-o tradiție culturală: spre exemplu, tendința specifică arpentajului de a realiza măsurări cât mai exacte avea să fie convertită în metodă de avansare în teritoriul *purelor forme-limită*:

... în acest *praxis* matematic atingem ceea ce ne era refuzat în *praxis*-ul empiric: exactitatea; căci, pentru formele ideale, rezultă posibilitatea de a le determina într-o identitate absolută, de a le cunoaște ca substraturile unor proprietăți absolut identice și determinabile printr-o metodă univocă. /.../ este posibil [chiar] – și aceasta a fost *descoperirea care a creat geometria* – ca, grație acestor structuri elementare remarcabile, din start utilizabile în general, și potrivit operațiilor pe care ele permit în general să le realizăm, să nu ne limităm la a *construi* întotdeauna din nou alte forme determinate, în mod univoc, pentru intersubiectivitate, grație metodei producării lor. Fiindcă finalmente se deschide posibilitatea de a produce printr-o construcție univocă *toate formele ideale imaginabile vorbind la modul absolut*, și aceasta printr-o metodă sistematică *a priori* a-tot-înglobantă. [HUSSERL 1936/1976, p. 31-32]

Ea [matematica] a făcut pentru prima oară o lume *obiectivă*, în sensul propriu al termenului, din ceea ce era spațiu și timp pentru lumea vieții, adică o formă generală indeterminată cu multiplicitatea figurilor pe care intuiția empirică putea să le imagineze în această formă; aceasta înseamnă că ea a creat o totalitate infinită de *obiectivități ideale* determinabile în mod metodic și absolut univoc pentru toți. Ea a arătat astfel pentru prima oară că o infinitate de obiecte subiectiv-relative, care nu erau gândite decât într-o reprezentare generală vagă, poate fi *determinată obiectiv* printr-o metodă *a priori* omni-înglobantă și că *ea trebuie gândită realmente ca* /.../ o infinitate determinată în sine, adică o

interiorul căruia *penser contre c'est penser avec*) se găsesc nume ilustre precum cele ale lui Descartes, Locke, Berkeley sau Hobbes, ba chiar Kant.

infinitate *decisă a priori* în toate obiectele sale și în toate proprietățile pe care ele le posedă sau întrețin. [HUSSERL 1936/1976, p. 37-38]

Procedura de bază a științei "galileene" a fost însă cea de a extinde tratamentul calculatoriu și matematic de la formele generale spațio-temporale la multiplicitatea datelor sensibile și a cauzelor particulare. Husserl insistă asupra "stranițăii" pe care trebuie să o fi comportat această idee fundamentală a lui Galilei:

Aceasta constă în faptul că tot ceea ce se anunță ca real în calitățile sensibile specifice trebuia să aibă un *index matematic* în procesele din sfera formei, sferă evident întotdeauna dinainte idealizată, și că plecând de aici o *matematizare indirectă* trebuia să fie posibilă, aceasta în sensul plin al cuvântului și aici, cu alte cuvinte în sensul că grație acestei matematici (chiar dacă în mod indirect și printr-o metodă inductivă particulară) trebuia să fie posibil să se construiască *ex datis* toate procesele de pe latura umplerilor [intenționale], și în consecință să fie determinate obiectiv. Ansamblul naturii infinite ca *universum* concret de cauzalitate devinea – iată ce implica această stranie concepție – o matematică aplicată de un tip particular. [HUSSERL 1936/1976, p. 43]

Rezultatul pe termen lung al evoluției științei galileene e generalizarea ideii că nu lumea vieții, cu datele ei flotante, subiectiv-relative, ar reprezenta stratul autentic al realității – ci lumea obiectelor fizic determinabile; sesizarea, cunoașterea acesteia din urmă ar fi aşadar sarcina esențială, totodată teoretică și tehnică, a umanității:

E capital, în acest moment, să luăm în considerare substituția – ce se realizează deja la Galilei – prin care lumea matematică a idealităților, care e o substrucție, e luată drept singura lume reală, cea care ne este dată cu adevărat ca perceptibilă, lume a experienței reale sau posibile, pe scurt, lumea noastră cotidiană a vieții. [HUSSERL 1936/1976, p. 57]

Or, afirmă filosoful, consecința finală a acestei substrucții este tocmai pierderea intemeierii științelor în solul interesului uman și al devenirii spirituale umane, ca urmare a faptului că lumea vieții nu suportă *ea însăși* nici o alterare:

Această lume realmente dată în intuiție, realmente experiată și experiabilă, în care toată viața noastră se desfășoară practic, rămâne ca lumea care este, neschimbătă în stilul cauzal concret propriu ei, oricare ar fi acțiunea noastră, metodică sau nu. Ea nu se va schimba deci nici fiindcă vom fi inventat o metodă particulară, metoda geometrică și galileană, care poartă numele de fizică. [HUSSERL 1936/1976, p. 59]

Inalterabilitatea lumii vieții și caracterul ei irepresibil originar țin, în realitate, de faptul că (*tocmai* în contrast cu așa-zisa natură obiectivă) ea este "experiată" și din principiu "experiabilă" în mod imediat:

... experiența este o evidență care se desfășoară pur în lumea vieții, și ca atare ea formează sursa de evidență a constatărilor obiective ale științelor, care în schimb nu sunt niciodată ele însese experiențe ale obiectivului. Tocmai obiectivul nu e, ca atare, niciodată experiabil. /.../ în ce privește posibilitatea de a avea experiența unui lucru obiectiv, ne aflăm în aceeași situație ca în cazul formațiunilor geometrice infinit îndepărtate, și la modul general ca în cel al tuturor ideilor infinite, de exemplu al posibilității de a experia infinitatea seriei numerelor. [HUSSERL 1936/1976, p. 146]

2.7.3. Scurtă istorie a transcendentalismului; șansa psihologiei

Sensul *istoriei spiritului modern* e, susține Husserl, dat de lupta între două idei fundamentale. Prima e cea pe care am caracterizat-o deja parțial, a obiectivismului; acesteia i se opune, prin cel puțin câteva nume cruciale ale filosofiei europene (mai cu seamă Descartes, empiriștii britanici și Immanuel Kant), transcendentalismul:

Caracteristica *obiectivismului* e că el se mișcă pe terenul lumii dată dinainte cu evidență de către experiență și că întrebările sale vizează "adevărul obiectiv" al acestei lumi, ceea ce e valabil în mod necondiționat, relativ la această lume, în ochii oricărei ființe rezonabile – pe scurt, ceea ce este în sine. A se achita în mod universal de această sarcină este datoria *epistemé* sau a *ratio*, cu alte cuvinte: a Filosofiei. Astfel va fi atins ceea ce este în ultimă analiză, dincolo de care n-ar mai exista nici sens și nici rațiune a dori să chestionăm.

Transcendentalismul, dimpotrivă, spune: Sensul de a fi al lumii dinainte date în viață este o formăriune subiectivă, este opera vieții în experiență ei, a vieții pre-științifice. În această viață se construiește sensul și validitatea de ființă a lumii, vrând prin aceasta să spunem: de fiecare dată a acelei lumi care e validă efectiv, în fiecare ocazie, pentru subiectul experienței. În ce privește lumea "obiectiv adevărată", cea a științei, ea e o formăriune de grad superior, care are ca fundament experiența și gândirea pre-științifice cu operațiunile lor de validitate. [HUSSERL 1936/1976, p. 80]

Ce e oarecum surprinzător e că, în retrospectiva filosofiei moderne pe care o intreprinde Husserl în **Krisis**, "disputa" cea mai acută a acesteia – cea dintre linia de gândire deductivă a rationalismului și cea eminentamente inductivă a empiriștilor – îi apare filosofului a fi o diferențiere internă în sănul aceleiași tendințe revoluționare (una în sine salutară, dar din păcate nedusă la îndeplinire până la... fenomenologia transcendentală). Astfel, Descartes e considerat a fi (în primul rând datorită celebrului său dualism *res cogitans/ res extensa*) inițiatorul ambelor direcții¹; lipsa de radicalism (ceea ce înseamnă totodată: de consecvență) a filosofului francez îl face să nu sesizeze adevarata natură a *ego*-ului transcendental² – aceasta, în vreme ce radicalismul autentic al empiriștilor îi va împinge pe aceștia, inevitabil, către scepticism³. În ce-l privește pe Kant, am discutat deja într-un capitol anterior⁴ motivele care-l fac pe Husserl să considere insuficientă și artificială tentativa acestuia de sinteză a celor două direcții. Trebuie doar precizată distanțarea explicită a fenomenologului de tradiția înțelegerii termenului "transcendental" în linia kantiană:

În ce mă privește, folosesc termenul "transcendental" *într-un sens extrem de larg* pentru a denumi motivul original /.../ care dă sensul său, după *Descartes*, tuturor filosofilor moderne și care în ele toate caută, ca să zicem așa, să se regăsească pe sine, să dobândească forma autentică solicitată de sarcina care îi e proprie și să-și obțină realizarea sistematică. Acest motiv este cel al retro-interogației privind sursa ultimă a tuturor formațiunilor cunoașterii, este auto-meditația subiectului cunoșcător asupra lui însuși și și a viații sale cognitive, în care toate formațiunile științifice care sunt valide pentru el au loc teleologic, sunt conservate ca achiziții și au devenit – și continuă să devină – disponibile în mod liber. [HUSSERL 1936/1976, p. 113]

Dacă prin vocația – și sarcina – filosofică a transcendentalismului trebuie să înțelegem ceea ce tocmai s-a spus, o întrebare firească survine

¹ Reamintim titlul paragrafului 16 din **Krisis: Descartes ca fondator originar atât al ideii moderne a rationalismului obiectivist, cât și al motivului transcendental care îl va face să explodeze**. Pe de o parte, 'veracitatea divină' stipulată de filosoful francez oferă o înțemeiere tradiției ce solicită ca realitățile conștiinței să le oglindească pe cele ale lumii; pe de altă parte, transcendentalismul cartesian însuși va provoca o scîziune între obiectivismul de fond al rationalismului și subiectivismul relativist și sceptic al empiriștilor.

² Am discutat aceasta *supra*, în cap. **Povestea unei bucăți de ceară**.

³ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 102: Hume a ajuns la un solipsism pe care Husserl îl numește 'falimentul cunoașterii obiective'.

⁴ **Apogeul**.

privind motivul ratării¹ istorice, de către personalități a căror genialitate e subliniată în repetate rânduri de Husserl, a îndeplinirii ei. *Fatala separare a filosofiei transcendentale și psihologiei*² este explicația lungilor și complexelor rătăciri ale filosofilor, ca și a celor, nu atât de extinse în timp, dar cel puțin la fel de grave, ale psihologilor. O filosofie transcendentală ce nu a vrut să știe de "psihologie" și o psihologie eminentamente naturalistă, îată rațiunea simplă a eșecului amândurora. Psihologia a comis o eroare impardonabilă admitând secundaritatea lumii conștiinței în raport cu o lume reală (a științelor galileene!) pe care conștiința n-ar fi trebuit decât să o "cunoască" sau să-o "oglindească"; filosofia, în schimb, nu a acordat niciodată atenția cuvenită caracterului de evidență al fluxurilor conștiinței. Iată de ce a trebuit ca, în cele din urmă, să apară fenomenologia (fundată în relația intențională între *ego* sau intersubiectivitatea monadologică și *Lebenswelt*), totodată încununare a vocației filosofiei transcendentale și reformare radicală nu doar a psihologiei, ci a înseși chestiunilor fundamentale ale epistemologiei:

... în măsura în care rubrica vidă și vagă a intuiției, în loc să fie un lucru neglijabil și de valoare inferioară în comparație cu logicul, care ar avea valoarea cea mai înaltă (logicul în care se posedă deja, se spune, veritabilul adevăr) a devenit problema lumii vieții, și în [măsura în] care măreția și dificultatea acestei intreprinderi, de o seriozitate mereu mai presantă, se desfășoară în violență ei, în această măsură se produce marea mutație a "teoriei cunoașterii", a teoriei științei, astfel încât știința își pierde în cele din urmă autonomia ca problemă și ca performanță spre a deveni o simplă problemă parțială. [HUSSERL 1936/1976, p. 153]

¹ Cum a putut, se întreabă retoric Husserl, să ajungă tendința filosofiei transcendentale spre o știință filosofică să se exprime prin 'mari filosofi' și filosofiile lor? Înțelegem, desigur, că această pluralitate însăși este cea care îl deranjează pe fenomenolog, în măsura în care nu poate, desigur, să existe decât o singură știință absolut interneiată a spiritului. Doar nu aveam de-a face cu niște poeți ai conceptualui! remarcă el în continuare, sugerând că o motivație cu mult mai adâncă și serioasă decât o eventuală tendință 'artistică' în filosofare i-a dus la eșec. (cf. HUSSERL 1936/1976, p. 228)

² Aceasta este titlul # 57.

2.7.4. *Ego-ul central șiumanitatea*

Putem reveni aşadar (după un "ocol", cred, nu inutil, în măsura în care ne va servi atunci când vom avea de discutat relația – aşa cum o văd Husserl, respectiv Coșeriu – între diferențele tipuri de științe¹) la chestiunea reducției transcendentale și a tentativei de a elabora o "eidetică a lumii vieții". Ar fi o greșeală, susține filosoful german, să credem că "punerea între paranteze" a validităților mundane ne aduce în prezență unei simple corelații "purificate" (sau, cu un termen destul de nou pentru fenomenologie, "eliberate" de presiunea a ceea ce e realizat contingent²) între un domeniu sau un mediu *uniform* noetic, intersubiectiv-intențional și un teritoriu noematic care nu e decât lumea vieții redusă, tot *uniform*, la *eidos*-urile ei.

Aceasta fiindcă spațio-temporalitatea lumii vieții și, în consecință, de asemenea cea "redusă" nu au caracterul celor descrise (mai mult decât atât: instituite prin substrucție) de obiectivismul naturalist. Nu ne găsim într-un spațiu tridimensional infinit *a-centric*, și nici într-un timp *omogen și "calculabil"*, ci într-o *topologie egologică* și, de asemenea, într-un *prezent viu temporalizat (retențional-protențional)*. În alți termeni, nu trebuie să uităm că intersubiectivitatea prealabilă oricărei "obiectivizări"³ este în același timp intrasubiectivitate, că ea e "cuprinsă" monadologic într-un *ego* primar: eu sunt eul-origine, eu sunt cel care a adus la înndeplinire o *epoché*; toți ceilalți oameni, cu ansamblul vieții lor active, sunt inclusi în fenomenul-lume care e exclusiv un fenomen al meu⁴. În consecință, a încerca "saltul" direct în intersubiectivitatea transcendentală, ignorând eul-origine⁵ ar reprezenta, potrivit lui Husserl, o serioasă eroare de metodă.

¹ V., *infra*, ultimul capitol al secțiunii a treia.

² Fenomenologia e o știință a *posibilizărilor*; iar o insistență prea încăpățănată asupra diferenței (pe care pozitivismul o consideră esențială) între ceea ce este efectiv și ceea ce nu este nu poate decât să ne facă orbi la posibila variație (desigur, în interiorul unui tipic tendențial) a realului. Or nu trebuie să uităm niciiodată că tot ceea ce este *hic et nunc* prezintă, ce-i drept, avantajul de a fi fost actualizat, prezentificat; dar, tocmai de aceea, și dezavantajul de a nu ne apărea, în ultimă instanță, decât ca realizarea finală (în acest sens, încremenită) a unei 'linii' (a unei desfășurări) de contingentă.

³ Care obiectivizare, aşa cum am arătat, e inevitabil supusă unei gradualități și eminentane provizorii, deschisă falsificierii.

⁴ HUSSERL 1936/1976, p. 209

⁵ HUSSERL 1936/1976, p. 210

Ne regăsim, aşadar, într-o poziție pe care am remarcat-o și în lectura noastră a **Meditației a cincea** carteziană; nu voi mai reveni asupra criticii pe care le-am adresat, cu respectivul prilej, poziției husserliene. Voi menționa doar un element nou apărut în **Krisis**: e vorba despre o dublă limitare a comunității monadologice intersubiective rezultate prin *epoché*. Pe de o parte, din umanitatea așa cum apare ea în orizontul conștiinței sunt excluși¹ copiii și nebunii²; pe de alta, filosoful care a efectuat reducția nu trebuie să credă că prin aceasta a obținut *alter-ego*-uri care să fi asumat ca atare aceeași atitudine transcendentală:

E adevărat [...] că orice om care ar îndeplini *epoché* ar putea să-și cunoască *Ego*-ul ultim, cel care funcționează în întreaga sa activitate umană. Naivitatea primei *epoché* a avut drept consecință, cum am văzut, că eu, 'ego'-ul care filosofează, în actul însuși în care m-am sesizat ca *ego* funcțional, ca pol egologic al actelor și prestațiilor transcendentală, am atribuit în același timp și fără fundament umanității în care mă găsesc aceeași metamorfoză care face din ea o subiectivitate transcendentală funcțională, în vreme ce nu efectuasem această metamorfoză decât în mine însuși. În ciuda acestei erori de metodă, există în procedura mea ceva adevărat. Dar trebuie, în orice caz, și din rațiunile filosofice cele mai profunde [...], să satisfacem unicitatea absolută a *ego*-ului și poziția lui centrală pentru orice constituire. [HUSSERL 1936/1976, p. 212]

În ce privește excluderea copiilor și a deficienților mintal din orizontul "umanității", vom discuta ceva mai jos o teză a remarcabilului fenomenolog Marc Richir; însă în privința excluderii din același orizont a ființelor umane care nu au trecut prin reducție, mă văd nevoit să afirm că aici Husserl se apropie din nou de atitudinea pe care o trăda atunci când vorbea despre efectuarea *epoché* transcendentală ca despre ceva similar "convertirii religioase". Se întrevede aici proiectul unei umanități care nu doar că e fenomenologică (în sensul *de a fi văzută* transcendental), ci e literalmente o omenire-alcătuită-(doar)-din-fenomenologi (una care *vede* transcendental). Fără îndoială, am făcut un pas mai departe (dar aceasta nu înseamnă deloc: unul spre mai bine) în raport cu ceea ce remarcasem în **Meditațiile**

¹ Această excludere e doar insinuată, prin prezența ei într-o lungă listă de întrebări mai degrabă retorice, în textul propriu-zis al **Krisis**-ului (cf. HUSSERL 1936/1976, p. 213); dar în **Originea geometriei** ea e manifestă: "În dimensiunea conștiinței, umanitatea normală și adultă (cu excluderea celor anomalii și a copiilor) este privilegiată ca orizont al umanității și ca o comunitate de limbaj." (cf. HUSSERL 1939/1976, p. 408)

² Evident, coincidența cu o celebră poziție de mai târziu a lui Chomsky nu are cum să nu ne șocheze.

carteziene: acolo, oricărui corp care se comportă concordant îi acordăm statutul de *trup* al unui *eu*. Aici, fără să se atragă atenția explicit asupra acestui lucru, nu ne mai aflăm în domeniul aprezentărilor/cuplărilor *corporale*, ci în cel al unei comunități *de situare spirituală*; iar din comunitatea transcendentală nu pot face parte cei care nu sunt adeptii... transcendentalismului. Libertatea despre care vorbește în câteva locuri filosoful în **Krisis** pare a fi, în cele din urmă, doar libertatea de a deveni și rămâne fenomenolog. Iar aceasta, cum bine ne aducem aminte, nu e una a lui *crede și fă ce vrei*, ci una care se supune evidenței, nereprezentând, în fond, altceva decât realizarea finală a dezideratului raționalist:

... o subliniez din nou: o filosofie, deci o știință adevărată și autentică și un adevărat și autentic raționalism sunt unul și același lucru. A realiza acest raționalism, prin opoziție cu raționalismul epocii Luminilor – marcat de o absurditate ascunsă – aceasta rămâne propria noastră șansă, cu condiția să nu substituim o știință specială, o știință coborâtă la nivelul unei arte, al unei *téχνη*, ori aceste denaturări ale filosofiei, astăzi la modă, care sunt acțiunile iraționalismului, ideii imperisabile a filosofiei în calitate de știință fondatoare în ultimă instanță și universală. [HUSSERL 1936/1976, p. 223]

Am început prezentul capitol al lucrării afirmând că nu am reușit să văd, în ciuda remarcabilelor modificări conceptuale care, fără îndoială, apar în **Krisis**, o schimbare *de fond* a filosofiei husserliene; înainte de a trece mai departe, țin să confirm, în lumina ultimelor lucruri despre care am vorbit, respectiva afirmație – mai cu seamă fiindcă următoarele două subcapitole ar putea crea impresia că avem într-adevăr de-a face cu un Husserl II; or o asemenea impresie e, socot, radical eronată; este vorba cel mult de *deschideri* ce trebuie să fi fost surprinzătoare și greu de înțeles în consecințele lor până și pentru filosoful însuși.

2.7.5. Copenetrare intențională

Toate sufletele formează o unică unitate a intenționalității, pe care fenomenologia trebuie să o desfășoare sistematic, în implicațiile reciproce ale fluxurilor de viață ale subiectelor individuale; ceea ce în pozitivitatea naivă sau în obiectivitate este o exterioritate, e dimpotrivă, privit din interior, o copenetrare intențională. [HUSSERL 1936/1976, p. 288-289]

Spre sfârșitul volumului **Criza științelor europene...**, Husserl începe să insiste asupra unui avantaj pe care l-am putea numi "suplimentar"¹ adus de *epoché* transcendentală: dacă spațialitatea specifică lumii "naturale", ca și convingerea naivă potrivit căreia *mințile* trebuiau localizate în *creiere*, iar *sufletele* în *corpuri* ne obligau a privi *ego*-urile ca fiind ireductibil exteroare unele altora, odată ce ne plasăm în atitudinea "redusă" avem privilegiul de a descoperi un nou tip de interrelaționare a lor, într-o pură inferioritate reciprocă intențională². Filosoful vorbește despre aceasta în continuarea unor pagini în care afirmase că e cu neputință să separăm conștiința de sine și conștiința de altul: chiar dacă pentru un timp oarecare nu aş avea pe nimeni în câmpul meu de perceptie, "tovarăși de umanitate" îmi sunt din principiu necesari ca reali, cunoscuți și formând orizontul deschis al unei întâlniri posibile³.

Desigur, e greu să ne stăpânim entuziasmul în fața acestor idei, atât de apropriate de forma cea mai înaltă de înțelegere – dintre cele pe care le-am examinat în lucrarea de față – a chestiunilor alterității: cea humboldtiană⁴. Dar eventuala noastră încântare nu ne poate, cred, face să uităm a ne pune întrebarea cu care suntem datori într-o evaluare științifică precum cea de față: cât de coerente sunt asemenea teze cu fenomenologia husserliană "clasică"? Fapt este că există un contrast destul de evident între ideile pe care tocmai le-am citat/ parafrazat și, spre exemplu, doctrina aprezentării⁵ din **Meditațiile carteziene**: chiar în condițiile în care corporalitatea de acolo era radical diferită de cea naturalistă, ea rămânea una în care "sediile" trupești ale *ego*-urilor erau exteroare unele altora; tocmai acesta părea a fi principalul motiv pentru care ceilalți nu puteau fi constituși la fel de autentic ca mine însumi, ba chiar nu puteau atinge nici măcar gradul de donație al obiectelor⁶.

Nu e mai puțin adevărat, desigur, că definiția fenomenologică a intenționalității ne cere să acceptăm că vom constitui obiectele vizărilor

¹ Pe lângă dezvăluirea câmpului de experiență transcendental, sau mai exact a faptului că oricare dintre noi se poate autoseziza (și în această autosezizare el își atinge însăși esența) ca *ego* transcendental, 'efectuant' al întregii mundaneități.

² Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 287.

³ Cf. HUSSERL 1936/1976, p. 284.

⁴ V., *supra*, cap. **Ființa spiritului este act**, mai ales subcap. intitulat chiar **Alteritate**.

⁵ Asta, ca să nu mergem mai departe, spre exemplu la tezele husserliene, prezente în aceeași lucrare, privitoare la reducția tematică la sfera propriului.

⁶ V., *supra*, cap. **Salt mortal**, subcap. **Reducția abstractivă și sfera propriului**.

noastre *qua* respectivele obiecte – în cazul de față: că eul îi constituie pe ceilalți "ca" alții, *cu sensul de "alții"*. Putem, aşadar, să acceptăm primordialitatea *acestui sens* în raport cu orice operație real-constitutivă, și odată cu această acceptare să afirmăm că *ideea* de umanitate ca totalitate a mea-și-a-celorlalți-reali-și-possibili precedă, *ca specie*, fiecare constituire concretă a vreunui subiect (sau obiect¹) "străin": făcând astfel, mai satisfacem o dată definirea fenomenologiei ca știință a posibilităților, nu doar transcendentală, ci și *eidetică*.

Dar chiar și acum, ne mai rămâne de explicitat modul *cum survine* sensul pomenit mai sus *ca sens*. Iar aici singura soluție posibilă, consider eu, este a accepta că acest sens e unul constituit, în contra liniei cu încăpățânare apărăță² de Husserl de la **Investigațiile logice** și până în unele porțiuni din **Originea geometriei**³, *cu un salt*: e vorba de saltul însuși al cuplării (peste imposibilitatea de fond a intuiției imediate a celuilalt), salt nemăsurabil, ce bruschează, chiar "rupe" semantica și/ sau sintaxa.

Și această ruptură este originară.

2.7.6. Originea geometriei și sarcina universală a limbajului

... istoria nu e nimic altceva decât mișcarea vie a solidarității și a implicării mutuale [*des Miteinander und Ineinander*] a formării sensului [*Sinnbildung*] și a sedimentării de sens originare. [HUSSERL 1939/1976, p. 420]

În ciuda scurtimii lui, citatul pe care tocmai l-am oferit este, în ce privește apropierea textului husserlian de cele coșeriene, unul dintre cele mai importante fragmente preluate, pe parcursul acestei lucrări, din opera filosofului. Nu pot, în același timp, să nu recunosc, cu o serioasă doză de

¹ Am arătat ceva mai sus pe de o parte că fiecare obiect singular devine inteligibil doar în orizontul lumii, pe de altă parte că doar confirmarea intersubiectivă constantă poate funda un grad sporit și stabil de 'obiectivizare'.

² E vorba de tematica, deja indicată aici și pe care o voi investiga ceva mai pe larg în capitolul al doilea din ultima secțiune, a necesității de a împiedica *surogarea* semnelor.

³ Această contrarietate dintre noua poziție husserliană legată de primeitatea relației cu ceilalți în lumea viei și vechea linie a constituiri monadic-egologice îmi pare a fi motivul pentru care filosoful atacă, în **Krisis...**, unul din bastioanele pe care ținuse a le apărea de-a lungul întregii sale vieți, afirmând imposibilitatea *de principiu* ca o logică formal-calculatorie să fie în sens puternic fondatoare. (cf. HUSSERL 1936/1976, p. 142)

regret (totuși științific¹), că el denotă o atitudine nu doar singulară și tardivă, ci și amestecată – în textul hibrid, și de aceea extraordinar de interesant al **Originii geometriei** – cu poziții după părerea mea de-a dreptul retrograde, moștenite (și nemodificate) din perioada prefenomenologică. Pe de o parte, aşadar, suntem foarte aproape de a înregistra un moment în care Husserl gândește *istoria* la fel cum o (va) face integralismul coșerian; pe de altă parte, ne găsim în fața vechii obsesii a căutării – prin regresie în ordinea derivărilor logice – a *originii* ascunse la baza piramidei constituiriilor tradiționale ale lumii vieții (pe care filosoful o numește din loc în loc chiar *lume a culturii*).

2.7.6.1.

Am citat deja, în deschiderea prezentului capitol, un fragment în care Husserl vorbea despre "devierile" specifice limbajului, cărora li se datorează o "decădere" a autenticității vieții, și despre sarcina omului de știință de a "închide zăvorul" în fața jocului liber al formațiilor *[Bildungen]* asociative². Orice formațiune de limbaj contemporană, crede filosoful, posedă, pe lângă sensul ei global, tradiționalizat și acceptat în mod pasiv, sensuri "mai" originare³, care pot fi elucidate (într-un fel de "descompunere"/ regresie sintactică, a cărei similitudine cu trecerea gramaticii generative de la structurile de suprafață la cele de adâncime nu poate scăpa lingvistului contemporan) și apoi readuse la evidențe intuitive care le vor confirma sau,

¹ Cum cititorul a văzut deja, am luptat de-a lungul întregului text în contra acelei viziuni asupra științei (mai exact, asupra comportamentului omului de știință) care exclude din capul locului luări de poziție cum e aceasta. 'Regretul', vor spune unii, este un *sentiment* și ca atare nu se poate regăsi în rândurile unei teze de doctorat; în replică, trebuie să afirm că e vorba nu despre un sentiment, ci despre o *atitudine*, și că nu mi se pare nimic suspect în a deplângere faptul că una din mintile cele mai strălucitoare ale secolului XX a făcut *doar un pas* dincolo de o graniță a cunoașterii a cărei trecere l-ar fi adus în chiar teritoriul spiritual al acelei 'doctrine a științei' pe care eu, autorul acestei lucrări, o consider și o asum drept, în cele din urmă, singura valabilă. Însă, desigur, trecerea 'cu arme și bagaje' dincolo de această graniță ar fi fost prea mult chiar și pentru un spirit pe atât de deschis și de mereu viu cum a fost cel husserlian: ea ar fi solicitat nici mai mult nici mai puțin decât *părăsirea fenomenologiei*.

² *Subcap. 'Al doilea' Husserl*; cf. HUSSERL 1939/1976, p. 411.

³ Mi-am permis să introduc aici un adverb ce denotă gradualitatea pe lângă un adjecțiv care în mod obișnuit o interzice, dat fiind că, pentru Husserl, cu adevărat originar-fondatoare sunt doar intuițiile; de fiecare dată când avem un sens, chiar ne-compus, articulat în semne lingvistice trebuie să considerăm că suntem în prezența unei prime desprinderi din originaritate.

dimpotrivă, infirma. Putem avea impresia că nu suntem cu nimic mai departe (deși, iată, au trecut mai bine de 40 de ani, dintre care peste 20 de... fenomenologie) de **Filosofia aritmeticii** sau **Despre logica semnelor**. Dar tot acolo unde Husserl vorbește despre origini ascunse și elucidabile, el tratează chestiunea și dintr-un unghi care nouă, celor care căutăm deschiderile... integraliste ale tezelor sale, trebuie să ne apără cu mult mai fructuos:

Oricarei formațiuni propoziționale ce survine [în față] unei comprehensiuni pur pasive îi aparține în mod esențial o activitate pe care cuvântul "elucidare" o denumește cel mai bine. O propoziție survenită în mod pasiv (eventual în dimensiunea reamintirii) sau înțeleasă în mod pasiv atunci când e auzită e mai întâi pur și simplu primită ca deja acreditată într-o participare pasivă a eului, și, sub această formă, ea constituie deja opinia noastră. Față de aceasta, noi distingem activitatea originară și importantă a elucidării opiniei noastre. Dacă această propoziție era sub prima ei formă un sens asumat în mod nediferențiat și unitar, sens pur și simplu acreditat /.../ acum acest vag în el însuși nediferențiat se regăsește explicitat la modul activ. Dacă reflectăm, de exemplu, la felul cum înțelegem în cadrul unei lecturi superficiale a ziarelor, din care receptăm pur și simplu "știrile", vedem că există aici o presupoziție pasivă a validității, prin care ceea ce a fost citit se prezintă opiniei noastre.

Acum, cum am spus deja, avem de-a face cu un fenomen special atunci când intenția de explicitare și activitatea ce articulează în mod distinct ceea ce e citit (sau orice propoziție interesantă am lua în calcul), element de semnificație cu element de semnificație, dez-inserându-le [pe acestea] din structura vagă a ceea ce a fost receptat în mod pasiv și unitar, duc, apoi, într-o modalitate nouă, pe fundamentalul valorilor singulare, valoarea de ansamblu la realizarea ei activă. Plecând de la o formă de sens pasivă a apărut acum, într-o producere activă, o formă în formare. Această activitate este astfel o evidență – specifică – cea a formării care survine în ea în modul productivității originare. [HUSSERL 1939/1976, p. 413]

Pe lângă ideea că originea geometriei (cea pe care o căută aici filosoful) a fost acoperită de sedimentările tradiției istorice apare, aşadar, un mod de a privi care nu mai privilegiază un trecut (aproape mitic) al survenirii primelor revelații sau idealizări științifice, ci acceptă prezentul ca pe orizontul în care e posibilă o *activitate originară*. Să facem o clipă abstractie de faptul că această activitate e pusă de Husserl în relație cu o investigație (detectivistico-)logică regresivă, ca și de speranța (pusă "la lucru" de filosof atunci când închiderea epocii

istorice îi apare drept definitivă, impenetrabilă) că evidențele (desigur antepredicative) ce stăteau la îndemâna primilor geometri ne sunt accesibile și nouă, azi. Vom reuși, astfel, să ne menținem, câteva momente măcar, în constatarea simplului fapt că sensul originar nu e altceva decât sensul pe care *ego*-ul îl face în act, aşadar că "elucidarea", la rândul ei, nu e decât instalare în (și acționare "dinăuntru" a) mecanismul(ui) producției textuale însăși.

Distincția husserliană dintre pasiv și activ devine cu atât mai importantă, atunci când desprindem din același text al său afirmații cum sunt următoarele:

Deducția urmează, în progresul ei, evidența logic-formală; dar fără a o putea exercita efectiv pornind de la reactivarea activităților originare cuprinse în concepțele fondatoare, deci de asemenea fără *Ce*-ul și *Cum*-ul materialelor lor preștiințifice, geometria ar fi o tradiție goală de sens, despre care ne-ar fi absolut imposibil, în cazul în care această putere [a reactivării] ne-ar lipsi, să stim dacă ea are sau a avut vreodată un sens autentic și efectiv recuperabil.

Dar aceasta este, din păcate, situația noastră și cea a tuturor timpurilor moderne.

"Condiția" definită mai sus n-a fost, în fapt, nicicând satisfăcută. [HUSSERL 1939/1976, p. 415]

Orice problematică și orice demonstrație istorică [*historisches*], în sensul obișnuit al termenului, presupune deja istoria [*Geschichte*] ca orizont universal al chestionării, nu în mod expres, ci întotdeauna ca un orizont de certitudine implicită care, în orice nedeterminare vagă de fundal, e presupoziția oricărei determinabilități, cu alte cuvinte a oricărui proiect vizând cercetarea și stabilirea de fapte determinate.

În istorie, primordialul în sine este prezentul nostru. [HUSSERL 1939/1976, p. 422]

Să revedem afirmațiile cruciale cuprinse în cele două fragmente de mai sus: 1) stratificările istorice ale tradiției sunt impenetrabile, și aceasta pare a fi însăși condiția modernității¹; 2) prezentul reprezintă centrul orizontului²

¹ Nu este clar, desigur, aici dacă Husserl nu speră (sau nu *afirmă* chiar) că nereușita acestei penetrări e doar o caracteristică a demersurilor... nefenomenologice, și că știința de el inventată ar fi capabilă să 'spargă' această închidere. Cum bine știm, orgoliul filosofului nu a fost nicicând unul redus, iar **Krisis**, locul unde el se confruntă direct cu toți marii lui antecesorii, explicându-și reușita în contrast cu eșecul lor, marchează în acest sens o culminăție.

² Nu folosesc întâmplător acest cuvânt: am văzut că presupoziția lumii, a unicății ei, fundeaază orice constituire concretă.

de sens originar. Chestionările autentice ar fi, aşadar, cele întreprinse nu propriu-zis regresiv, ci pur și simplu *actual* – în sensul forte (ce cuprinde, unitar, înțelesurile: *acum* și *activ*) al termenului.

2.7.6.2.

Orice istorie "a faptelor" rămâne ininteligibilă atât timp cât, trăgând concluzii direct și în mod pur și simplu naiv plecând de la fapte, ea nu tematizează nicicând solul de sens universal pe care se reazămă împreună asemenea concluzii; atât timp cât n-a explorat puternicul *a priori* structural care îi e propriu. [HUSSERL 1939/1976, p. 420]

Un *a priori* structural al istoricității înseși, unul de validitate absolută și *supratemporală*¹ – iată obiectul căutării husserliene de ordin mai general² din **Originea geometriei**. Ce este interesant, este că filosoful opune ideea acestui *a priori* tocmai "imperialismului" istorist, tendinței generale de a investiga desfășurările temporale la nivelul simplei istorii "de fapte"³. Husserl afirma că a înțelege geometria, ca și orice fapt de cultură în general, presupune a fi conștient (chiar dacă doar implicit) de istoricitatea ei/ a lui⁴. În limbajul filosofului, aceasta nu înseamnă decât a renunța la obișnuita "tăietură" între elucidarea *epistemologică* și explicarea *istorică*, acceptând faptul primar că orice "dat" aparținător culturii este o formăție născută dintr-o acțiune formativă umană (individuală); or dacă aşa este, înseamnă că el e mereu deschis înțelegerii prin reactivarea viei a formării de sens originare. Îndărătul multitudinii de stări de fapt eminentemente contingente – care părea a justifica relativismul sceptic al istoriștilor – stă o formă spirituală *a priori* care dă însăși structura temporalizantă a oricărui eveniment/ obiect al lumii culturii⁵.

¹ Cf. HUSSERL 1939/1976, p. 422.

² Căutarea 'specială' are, firește, ca obiect, sursele intuitive-istorice și procedeele idealizante din care a provenit geometria.

³ Cf. HUSSERL 1939/1976, p. 421.

⁴ Cf. HUSSERL 1939/1976, p. 419.

⁵ N-am utilizat întâmplător această sintagmă la singular. Husserl însuși, după ce recunoscuse că "fiecare popor și fiecare populație își are lumea lui/ a ei" (HUSSERL 1939/1976, p. 422), revine la sfârșitul textului recomandând (după ce stipulase posibilitatea unei științe apriorice care să acționeze dincolo de toate lumile înconjurătoare, popoarele, timpurile și umanitațile istorice – cf. HUSSERL 1939/1976, p. 426) să "considerăm drept un fundament asigurat faptul că lumea înconjurătoare umană este esențial aceeași, astăzi și mereu, deci

Ce înțelege, aşadar, Husserl prin istoricitate umană și cum poate el să propună un concept cel puțin în aparență atât de contradictoriu cum e cel de *a priori istoric structural*? Cel mai probabil, istorismul pe care îl combată el este unul pozitivist, și în raport cu acesta este firesc să afirmăm, alături de filosof, că nu există fapte brute, și cu atât mai puțin un mod al lor de a se determina unele pe altele. Mai mult decât atât, "părintele fenomenologiei" are perfectă dreptate atunci când înțelege că umanitatea este *istorică* și nu *naturală*, în sensul în care temporalitatea din care se desfășoară orice orizont posibil de timp (deci și timpul fizicist recomandat prin substrucție drept timp al lumii însesi) este, cum am mai arătat aici¹, una reglată eidetic². Însă lucrul pe care el, în ultimă instanță, nu îl înțelege – sau, în orice caz, nu îl acceptă – este pluralitatea/ relativitatea *de drept* a lumilor vieții.

Ar fi, aici, de subliniat și faptul că Husserl *leagă în mod explicit de limbaj* sarcina noastră "universală" de a interpreta primordialul în sine care e prezentul nostru, raportându-l direct la *a priori*-ul structural istoric; fragmentul respectiv va fi analizat separat într-un capitol din secțiunea a treia a prezentei lucrării³.

2.7.6.3.

Umanitatea se cunoaște mai întâi drept comunitate de limbaj imediată și mediată. În orice caz, doar grație limbajului și imensei întinderi a lucrurilor consemnate de el [*Dokumentierungen*], în calitate de comunicări virtuale, poate orizontul umanității să fie cel al unei infinități deschise, cum el este întotdeauna pentru oameni. În dimensiunea conștiinței, umanitatea normală și adultă (cu excluderea lumii celor anormali și a copiilor) e privilegiată ca orizont de umanitate și comunitate de limbaj. [HUSSERL 1939/1976, p. 408]

aceeași și în ceea ce privește subiectul proto-fundării și al tradiției." (HUSSERL 1939/1976, p. 427)

¹ În cap. *Apogeul*, mai ales subcap. *Digresiune: temporalizare ghidată obiectual, su o anticipare a problemei eidetice*.

² *Sensul* unei vizări este cel care dictează (e drept, nu complet) desfășurarea temporalizării egologice ce dorește să sesizeze, să confirme, să cunoască obiectul sau subiectul vizat.

³ Cap. *Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului*.

Comentând excluziunea mai sus prezentată, Marc Richir susține că în discursul husserlian se produce, între chiar a doua și a treia frază dintre cele citate aici, o *glisare* pe care Husserl nu o conștientizează:

Limbajul "universal" nu e astfel decât în virtutea dimensiunii sale fenomenologice, cu alte cuvinte a multiplicității nedefinite de *temporalizări/ spațializări în limbaj* care se efectuează oricare ar fi limbajul simbolic instituit (limba). [...] Fără să îndrăznească să o recunoaște, Husserl desemnează aici *locul originii fenomenologice a limbajului*, și în acest loc nici o distincție nu poate fi, încă, făcută între "umanitatea normală și adultă" și "lumea celor anormali și a copiilor" [...] odată ce are loc această distincție, trecem, manifest, la instituția simbolică, nu doar a limbajului articulat, ci, totodată, a normalității și anormalității, iar comunitatea de limbaj își schimbă sensul. Ea nu mai e cea a umanității în general sau a limbajului universal – cea prin care, tocmai, îi înțelegem în ciuda tuturor dificultăților pe "anormali" și pe copii – ci e cea a "umanității normale și adulte". [RICHIR 1990B, p. 287-288]

Ceea ce fenomenologul francez numește aici "origine fenomenologică a limbajului" nu e decât multitudinea actelor individuale de vorbire (cele pe care Coșeriu le numește *acte lingvistice*, considerându-le a fi esența limbajului în chiar manifestarea ei), acte prin care indivizii se raportează liber (desigur, utilizând o limbă comunitară, limitată spațial și temporal și care deci nu poate semnifica altfel decât istoric) la lume în unicitatea ei, vorbind despre ea dacă nu "tuturor celor lăzi oameni" (căci nimeni, evident, nu își gândește astfel vorbirea), cu siguranță "oricărei" alte ființe umane. Fiecare astfel de act este, într-adevăr, în esență lui intențională, un act universal; or, când filosoful german trece la izolarea unei comunități pe care aş numi-o rațională, el comite un act de segregare ce mută discuția în teritoriul de acțiune limitată al unei instituții simbolice. Nu e vorba, firește, aici de o trecere de la universal la idiomatic¹, ci mai degrabă de mutația între "inconștiință" sau "naivitatea" (dar cel mai corect spus ar fi: *intuitivitatea creativă*) cu care vorbitorul își desfășoară actul lingvistic pentru a *spune cuiva ceva (despre ceva)* și instituirea (reflexivă a) unei abordări limitative privind condițiile "simbolice" care permit o atare spunere.

¹ Desigur, în afară de cazul în care avem impresia că există, sau ar trebui să existe, o limbă a rațiunii; dar pe de o parte noi, ca integraliști, nu putem crede aceasta; iar pe de alta Husserl, care dacă nu o credea o speră măcar, ar fi afirmat fără ezitare că limba rațiunii ar fi tocmai o limbă *universală*.

Or, cu excepția unor cazuri izolate și de multe ori artificiale, eu, ca vorbitor "naiv", urmăresc în primul rând să spun ceva despre unul sau mai multe lucruri ale lumii (a cărei unicitate e presupusă) unui interlocutor căruia îi atribui capacitatea de a mă înțelege, și nu să mă înscriu procedural într-o comunitate simbolică. O atare înscriere e firește necesară, însă doar instrumental: în acest sens spune Coșeriu despre limbă că este *adverbială* în raport cu vorbirea¹. În mod normal, vorbesc – și sunt conștient că vorbesc – *românește*; situațiile în care vorbesc *română* nu pot constitui, tocmai datorită caracterului lor (conștientizat sau nu) metalingvistic, exemple de acte lingvistice autentice. Însă poate și mai important este – cum de altfel subliniază și Richir – că, invers, atunci când am de-a face cu un interlocutor care îmi vorbește, plec de la premisa că e o persoană care *vrea* (cu toată onestitatea) să-mi comunice ceva și care *face sens*.

Firește, în cazul fenomenologului francez, diferența/distanța între ceea ce el numește fenomenalitatea universală a limbajului și instituirea lui simbolică (mai precis: instituțiile lui simbolice, întotdeauna plurale și stabilizante) e întrucâtva "îngroșată", tocmai fiindcă întreaga teorie a lui Richir privind constituirea "timpurilor" și a "ființelor" se fundează pe contrastul după părerea lui ireconciliabil între o parte *reflexivă* ("fără concept") a instituției simbolice – parte care îi constituie acesteia originea pierdută – și o parte a ei *determinativă*, oarbă² în măsura în care ea nu mai e decât un fel de mecanism autonom ce prelucrează date interne. Partea reflexivă constituie, crede Richir, dimensiunea fenomenologică autentică, *actuală*, care însă declanșează o idealizare ce o va face, regresiv, pentru totdeauna inaccesibilă:

Riguros vorbind, simbolicul este fără origine fenomenologică, în măsura în care este necondiționat: el nu se poate funda decât în el însuși, în afara oricărei motivări sau motivări propriu-zis fenomenologice. [RICHIR 1990A, p. 225]

¹ "...riguros vorbind, modul de a fi al limbajului este, ca să zicem așa, un mod 'verbal' (dat fiind că e vorba despre o activitate), și /.../ tehnicele istorice ale vorbirii sunt, în același sens, 'adverbiale', fiind modalități ale unei activități" (COȘERIU 1966/1977A, p. 17)

² Cititorul a sesizat, desigur, originea kantiană a acestor concepte, dar și răsturnarea în raport cu viziunea marelui filosof german, pentru care facultatea de judecare determinativă ar fi fost eventual 'goală' (în sensul imposibilității de a duce vreo determinare până la capăt), în nici un caz însă "oarbă".

Nu e, cred, locul să dezbatem aici mai pe larg această poziție; se cuvine doar precizat faptul că acestei viziuni binare și antitetice (și care, în cea mai autentică tradiție fenomenologică, privilegiază momentele de autenticitate antepredicativă "dinaintea" inserției artificializante a limbajului) integralismul îi opune, prin conceptul de *dynamis/competență*¹, o alternativă ceva mai relaxată. Astfel, limbajul, chiar atunci când nu este act (*enérgeia*) nu devine prin aceasta corp mort sau mecanism orb, ci e bagaj intuitiv de entități și procedee ce întemeiază posibilitatea (mai exact: potența) unor acte lingvistice mereu noi. Între momentul fenomenologic și cel simbolic (pentru a folosi terminologia lui Richir) nu ar exista, aşadar, un contrast absolut, ci mai degrabă interdependență clasică (aristotelică¹²) între *potență* și o *activitate* care o folosește, dar o și depășește/ reconfigurează pe aceasta.

2.7.7. Deschideri "integraliste"

Cititorul atent va remarcă, probabil, în structura globală a **Secțiunii a II-a** a tezei – care e pe cale să se încheie – o disimetrie: în primul ei capitol, cel dedicat perioadei prefenomenologice a lui Husserl, nu am abordat separat, cum am făcut-o în celelalte, chestiunea deschiderilor integraliste ale conceptelor discutate. Motivul era că aveam de-a face cu idei încă neclarificate, cărora doar "maturitatea" husserliană avea să le aducă statutul de adevărate *leit-motive* ale operei filosofului; mai pe scurt, că nu era vorba despre *concepte fenomenologice*. Or, dat fiind că nici acum nu (mai) avem de-a face cu concepte propriu-zis fenomenologice, ci cu dezvoltări ce pe alocuri pun în serios pericol ordinea "clasică" a gândirii husserliene, s-ar cuveni, probabil, să evit din nou (refăcând astfel echilibrul compozițional al secțiunii) discuția despre deschideri.

Există, însă, câteva analogii *Husserl* (cel din **Krisis**) – *Coșeriu* într-atât de "ispititoare", încât nu mă voi abține de la a le expune foarte pe scurt, cu precizarea reînnoită că filosoful german despre care am discutat în prezentul capitol se apropie cel mai mult de modul de a gândi al integralismului de

¹ Cf. COȘERIU 1988/1992, p. 23, 88, 92.

² V. și *supra*, cap. **Lógos semantikós**.

mai târziu *tocmai* acolo unde se îndepărtează de propria-i doctrină fenomenologică:

- Conceptul de *lume a vieții* și ideea unei *raportări "holiste"* a *ego*-ului ce precede și "subîntinde" orice raportare/ constituire "punctuală" pot fi apropiate de "cunoașterea generală a lucrurilor" ca o componentă esențială a competenței lingvistice elocuționale. Iar în ce privește porțiunile (cum am văzut, relativ izolate și, în orice caz, neagreate de însuși autorul) de text în care se vorbește despre o multitudine de lumi ale vieții ca despre tot atâtea tradiții culturale, putem apropia conceptul husserlian de anumite forme ale *contextului extraverbal integralist* (în primul rând de contextele *istoric* și *cultural*)¹.
- Ideea husserliană potrivit căreia nu trebuie să substituim conceptului de știință în general conceptul tradițional al științei obiective se va regăsi în eforturile coșeriene de justă situare epistemologică a lingvisticii (așa cum se desfășoară ele mai ales în COȘERIU 1973/2000); a concepe statul disciplinar și metodologia științelor limbajului după modelele naturalist sau logico-formal reprezentă, potrivit teoriei integraliste, o gravă abatere de la principiul obiectivității, fiindcă împiedică tocmai posibilitatea, liminară sarcinii oricărei științe autentice, de "a spune lucrurile aşa cum sunt"².
- Am semnalat deja analogia posibilă între înțelegerea husserliană a alterității ca o "copenetrare intențională" și modul humboldtiano-coșerian de a trata această chestiune; trebuie însă remarcat că, din punct de vedere integralist, cel puțin una dintre "fațetele" alterității (cea "neradicală"³) presupune limbajul ca mediu în care, de-abia, orice întâlnire cu "un altul" e posibilă. Husserl oscilează continuu între vizuirea alterității ca rezultată din prezentare/ cuplare și cea a alterității ca o "copenetrare intențională", problema limbajului nefiind raportată *explicit* la vreuna din acestea.
- În fine, în ce privește ideile filosofului – din **Originea geometriei** – privind "limbajul universal", ele vor constitui, cum am anunțat deja, obiectul unei citări/ al unui comentariu separat(e) în **Secțiunea a III-a** a lucrării.

¹ Cf. COȘERIU 1955/1967, p. 313-317.

² Cf. COȘERIU 1992, p. 11, 14.

³ V., *supra*, cap. **Ființa spiritului este act**, subcap. **Alteritate**.

3. CONCEPTE FUNDAMENTALE (O PARALELĂ)

3.1. Trei proiecte semiotice (Saussure, Husserl, Peirce)

Argument • Semiologia • Semiotica • Logica semnelor
• Saussure/ Peirce • Saussure/ Husserl • Peirce/ Husserl
• Problema "psihologicului" • Pentru o reconstrucție integralistă a
semiolegiei • Husserl și semiotica

3.1.0. Argument

Fără să știe unul despre celălalt, trei gânditori ce aveau să se dovedească esențiali pentru epistemologia și filosofia secolului XX elaborau, la începutul acestuia, trei proiecte paralele (ceea ce înseamnă și: diferite, în esențele lor) pentru o știință generală a semnelor pe care toți trei o considerau a avea o necesitate istorică stringentă. Gnoseologia și ontologia noului veac le apăreau celor trei savanți drept imposibil de desfășurat în absența unei științe noi, care ar fi trebuit să expliciteze modurile de funcționare ale acelui intermediar¹ între subiect și obiect, om și lume pe care l-am numit (împreună cu Aurel Codoban și Donatella di Cesare²) *al treilea actant ontologic* – și pe care în acest capitol, din dorința de a respecta specificitatea teoriilor și convingerile a cel puțin doi dintre cei trei (Husserl și Peirce) îl voi numi *ansamblu al semnelor*, și nu – cum am făcut-o cel mai adesea până acum – pur și simplu *limbaj*³.

¹ Intermediar care, după cum vom vedea, se dovedește a-și 'depăși atribuțiile', apărând în cele din urmă ca un participant cu drepturi egale într-un joc nu al uneia sau al mai multor diade, ci al unei triade în sensul efectiv al cuvântului.

² V., *supra*, cap. Ființa spiritului este act, subcap. Triada actanților ontologici.

³ Sper că lectura de până aici l-a convins pe cititor că această identificare de moment *semne-limbaj* nu e una făcută din, sau cu naivitate. Scopul prezentului capitol e tocmai acela de a lămuri relația dintre semiotica (pre-fenomeno)logică a lui Husserl, cea preferențial *iconico-indexicală* (și abia în ultima instanță, oarecum forțat de realitate, simbolică) a lui Peirce și cea în sens puternic și declarat *lingvistică* a structuralismului. Cum vom vedea, convingerea mea e că Husserl, ca și Peirce, credea sau spera că face o teorie a semnelor în interiorul căreia să poată atribui limbajului natural (datorită 'neajunsurilor' logice ale acestuia) un loc marginal; or tocmai

O comparare, fie ea și succintă, a celor trei proiecte ne poate fi, aşadar, de o cum nu se poate mai serioasă utilitate. Trebuie, însă, recunoscut dintru început că ea e ghidată din umbră, din nou, de o viziune care nu și-a arogat nicicând, după știința mea, orgoliul de a se numi (pan)semiotică, și anume cea a integralismului lingvistic¹. Distincția coșeriană între cele trei planuri ale limbajului – și mai ales cea, care decurge din aceasta, între primul și cel de-al doilea raport semiotic² – ne pot permite, cred eu, nu doar să examinăm (cum am fi făcut-o, oricum) divergențele sensibile între cele trei teorii, ci și să le *integrăm* în schița – măcar – a unei *viziuni de ansamblu*.

O ultimă problemă: încă un subcapitol comparativ, care deschide o arie a lucrării ce se anunță destinată exclusiv conceptelor husserliene și coșeriene, poate provoca impresia unei (noi?) digresiuni. Conștient de aceasta, nu voi ezita să afirm că prezenta porțiune a tezei e pe de-a-nregul legitimată și utilă, în măsura în care leagă, "pe deasupra" părții a doua a lucrării mele, chestiunea teoriei semnelor (și implicit a limbajului) la un Husserl "timpuriu" de chestiunea paradigmelor lingvistice dominante în

faptul că limbajul nu poate fi înlăturat (cuvânt ce poate fi aici înțeles și etimologic) din ecuația om-realitate avea să ridice dificultăți enorme în calea proiectelor lor.

¹ Am folosit intenționat sintagma *integralism lingvistic* în loc de mult mai obișnuita *lingvistică integrală*, pentru a explicita și de ce, propriu-zis, nu face Coșeriu semiotică: pur și simplu, fiindcă integralitatea câmpului disciplinar al științelor culturii (și poate nu numai al lor) trebuie explicitată punând la bază nu o teorie a semnelor în general, ci pur și simplu o lingvistică. Cu alte cuvinte, Coșeriu ar face nu o semiotică în sensul husserlian sau peircean al cuvântului, ci o semiologie în sensul saussureian, dar depășind radical limitările abordărilor de tip structuralist.

² "... designația și semnificatul, – adică ceea ce numesc semnele lingvistice și ceea ce semnifică ele exclusiv printr-o limbă – constituie în text, împreună, expresia unei unități de conținut superioare, de natură mai complexă: expresia sensului. Analog discierii saussuriene între *signifiant* și *signifié*, care se referă la semnul lingvistic, dorim să distingem și în cazul semnului textual între *signifiant* și *signifié*: semnificatul și designația constituie împreună *signifiant-ul*, în timp ce sensul reprezintă *signifié-ul* semnelor textuale." (COȘERIU 1981/1997, p. 75); "Așadar, în texte trebuie să stabilim un dublu raport semiotic. Semnele lingvistice care constituie textul semnifică și designează, mai întâi, ceva ce noi înțelegem în calitate de cunoșători tocmai ai acestor semne și ai regulilor de folosire a lor; acesta este **primul raport semiotic**. Este teoretic posibil să înțelegem totul în acest prim plan semiotic, fără a surprinde căușii de puțin ceva din **al doilea plan semiotic**. [...] Toate textele au sens – aşadar, firește, și textele care se utilizează în viața de zi cu zi. Aceasta deoarece și acest *a-se-referi-pur-și-simplu-la-o-realitate-empirică*, acest *a-nu-avea-nici-un-sens-fictiv-dincolo-de-ce-se-spune-efectiv* este o modalitate a sensului. și aceste semne textuale sunt interpretate conform sensului lor, cel puțin presupunând că, în asemenea cazuri, sensul este pur și simplu obiectiv (fapt valabil mai ales pentru discursul științific)." (COȘERIU 1981/1997, p. 76)

secolul trecut și a viziunii asupra lumii pe care fiecare dintre acestea o poartă inherent. Mult mai puțin cunoscut decât notoriul proiect semiologic al lui Ferdinand de Saussure sau decât celebra teorie peirceană a semiozei, proiectul husserlian prezenta, am de gând să o arăt, pe lângă numeroase naivități, incontestabile avantaje, aduse tocmai de prefigurările fenomenologiei. În cele din urmă, acest subcapitol va contribui, sper, la a face clară opțiunea mea ca lingvist – atât cât e vorba de dimensiunea cognitivă a limbajului, altfel spus de *planul universal* al lui și de o investigație aparținând *lingvisticii designationale* – pentru Husserl, în dauna celorlalți doi și în ciuda excepționalelor progrese teoretice pe care *fiecare* din aceste trei semiotici le aduce.

3.1.1. Semiologia

Poate parea un act gratuit să invocăm, aici, câteva fragmente saussureiene notorii, pe care mai orice student din câmpul științelor umane ajunge să le știe aproape pe de rost, încă din primii săi ani de studiu. Totuși, mai ales pentru un scop comparativ, această procedură se poate dovedi utilă. Într-un subcapitol care poartă titlul – cum nu se poate mai semnificativ – **Locul limbii între faptele umane**, Saussure spune:

Limba este un sistem de semne ce exprimă idei și, prin aceasta, ea este comparabilă cu scrisul, cu alfabetul surdomușilor, cu riturile simbolice, cu formele de politețe, cu semnalele militare etc. etc. Numai că ea este cel mai important dintre aceste sisteme.

Se poate deci concepe o știință care studiază viața semnelor în viața socială; ea ar forma o parte a psihologiei sociale și, prin urmare, a psihologiei generale; o vom numi *semiologie* (din gr. *semeion*, semn). Ea ne-ar învăța în ce constau semnele și ce legi le cârmuiesc. Pentru că nu există încă, nu putem spune cum va fi, dar are dreptul la existență și locul ei este dinainte determinat. Lingvistica nu este decât o parte a acestei științe generale; legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile lingvisticii și aceasta va fi astfel legată de un domeniu bine definit în ansamblul faptelor umane.

Sarcina de a determina locul exact al semiologiei îi revine psihologului; sarcina lingvistului este de a defini ceea ce face din limbă un sistem special în ansamblul faptelor semiologice. Această problemă va fi reluată mai jos; nu reținem aici decât un lucru: am putut să-i oferim lingvisticii un loc printre științe pentru că am legat-o de semiologie.

Oare de ce aceasta nu este încă recunoscută ca știință autonomă având, ca oricare alta, obiectul ei propriu? Pentru că ne învățăm într-un cerc vicios: pe

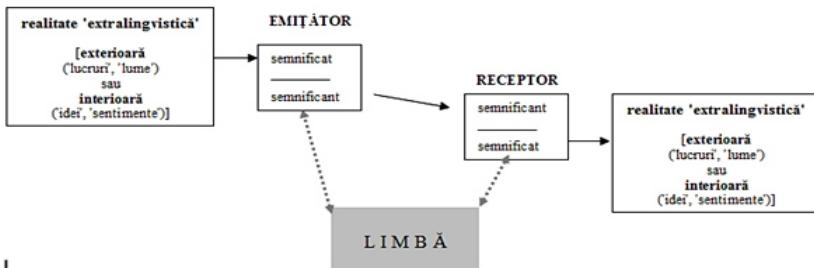
de o parte, nimic nu-i mai potrivit decât limba pentru a face să se înțeleagă natura problemei semiologice; dar pentru a pune această problemă în mod convenabil, ar trebui să studiem limba în sine; or, până acum am abordat-o întotdeauna în funcție de altceva și din alte puncte de vedere. [SAUSSURE 1916-1998, p. 41-42]

Natura însăși a problemei semiologice: înainte de a se orienta înspre lucruri sau înspre alții (deși, va insista Coșeriu, tocmai și numai *pentru* aceasta, i.e. desfășurând necesar, odată cu fiecare act de vorbire, o actualizare/ constituire de conținuturi în ambele raporturi semiotice) individul deține un sistem (pre)operator ce ordonează concepte (în paralel cu imagini acustice), modul de diviziune a acestora din *continuum*-ul semantic fiind arbitrar în raport cu structurarea realității "în ea însăși" – sau, ca să fim, cu riscul de a ne repeta, mai exact: fiind anterior acesteia, instituind tocmai el posibilitatea primară pentru orice examinare cognitivă a "realității".

Înțelegem acum că o sintagmă aparent inocentă cum e *viața semnelor în viața socială*, ca și situarea acestei discuții la doar câteva pagini după ce ni se schematizase circuitul comunicării și i se rezervase limbii (doar) partea receptivă a acestuia¹, ne puteau duce pe o pistă de interpretare lesnicioasă, dar greșită – "lingvistica, și deci semiologia se ocupă cu problema *comunicării interumane*". În realitate, aici se anunță o tensiune internă ce va străbate întregul structuralism: pentru o comunicare cu adevărat eficientă, tocmai un semn arbitrar cum e cel lingvistic *nu* pare a fi cel mai potrivit. Caracterul reprezentativ/ nonreprezentativ al semnelor în raport cu realitatea nu e, desigur, important pentru procesul însuși al transmiterii de informație: aici singurul lucru care contează e ca receptorul să decodeze mesajul perfect simetric modului în care emițătorul l-a codat. Știm, însă, prea bine că în comunicarea umană efectivă nu doar trecerea nealterată a informației de la un capăt la celălalt al circuitului e importantă, ci și *informativitatea* informației însăși (sau, ca să evităm acest barbarism: calitatea ei *reprezentativă*). În comunicarea efectivă, trebuie să extindem schema *dincolo* de vorbitor și interlocutor, spre "ceea ce" se dorește a fi transmis²:

¹ Cf. SAUSSURE 1916/1998, p. 38-39.

² Menționez încă o dată că aceasta nu este și opinia coșeriană: cum bine știm, pentru savantul român, *a comunica (despre) ceva* e faptul secundar în raport cu *a comunica cu cineva*. În plus, chiar când e vorba de dimensiunea lui 'despre ceva', Coșeriu – humboldtian fiind – vede în comunicare cu totul altceva decât un schimb de informație: anume, cel mai degrabă,



Astfel, întrebării dacă realitatea la care vorbitorul se referă coincide cu cea pe care interlocutorul său o percepse i se pot da, potrivit structuralismului clasic, două răspunsuri contrarii: *da*, câtă vreme cei doi "vorbesc" aceeași limbă; *nu*, atât cât 1) actul emițătorului e un act individual, personal, de voință și inteligență și 2) limba nu se găsește în mod perfect decât în masă. Așadar, în măsura în care credem că scopul unui act comunicativ ar fi tocmai să facă să coincide realitățile de la cei doi poli, vom fi nevoiți să acceptăm că "imperfecțiunea" (funciară a) comunicării¹ se datorează tocmai faptului că *semnificatul* nu *are* (și nu își justifică existența prin) o *calitate reprezentativă*. Problema nu mai e, desigur, cum eram obișnuiți să ne spunem la modul naiv, că nu există o motivare a cuvintelor (privite ca tranșe sonore fixate tradițional) în raport cu clasele de lucruri; dar limpezimea teoretică și procedurală pe care am câștigat-o prin corecta ei formulare ("semnul lingvistic unește nu un lucru și un nume, ci un concept și o imagine acustică"¹²) se "răzbună", dacă pot spune astfel, pe noi, fiindcă, sub noua ei înțărișare, dificultatea ne apare cu mult mai gravă decât înainte. Și anume: cel puțin pentru structurarea mentală primară, intuitivă, clasele (posibile) de lucruri nu sunt motivate de relații și dependențe naturale. Firește, există posibilitatea ulterioară (și aceasta este legitatea sub care operează *logos-ul apophantikos* în științele naturii) de a redescrise "obiectiv"

ceea ce am numit, în capitolul dedicat lui Humboldt, incitare reciprocă la (re)semnificare(a) lumilor, niciodată străină de *înflăcărarea imaginării prin imagine* și presupunând (la Coșeriu) întotdeauna, dincolo de planul designativ, și o constituire de sens; iar acesta din urmă *nu se transmite, ci se interpretează*.

¹ Din punct de vedere humboldtian, firește, sintagma e absurdă; am văzut și aceasta în capitolul dedicat marelui lingvist.

² SAUSSURE 1916/1998, p. 85

tipurile de lucruri și relațiile dintre acestea, inclusiv prin inventarea/ utilizarea unor terminologii. Dar, cum o spunea cu hotărâre Saussure, limbajul (însuși) *nu* este nicidecum o nomenclatură¹.

Pentru structuralism privit în ansamblul lui, aceasta vrea să însemne: faptul că semnul lingvistic este arbitrar va sfârși prin a ne interzice să mai privim limbajul drept un simplu mijloc de comunicare. (Iar, cum am arătat deja, întrebării *dar ce este, atunci, limbajul?* de-abia integralismul lingvistic îi va oferi un răspuns, vechi de când lumea occidentală, răspunsul aristotelian: *logos semantikos*²). Pentru epistemologie în general, și poate și pentru filosofie, aceasta vrea să spună: ființa umană este o ființă culturală. Deschiderea din care individul privește lumea (fenomenologia va spune: singura *în* și *prin* care există o lume) este *semnificativă* (ceea ce, cu scuzele de rigoare pentru insistența poate redundantă, înseamnă, în termeni coșerieni: semnificațională-în-act sau designativă).

Nu există, vom comenta noi, cei deja inițiați în problematica totodată integralistă și fenomenologică, *vreo altă natură decât cea văzută din cultură*.

Faptul că Saussure intuia consecințele revoluționare ale modului lui de a pune "problema semiologică" reiese, cu o claritate mult mai mare decât din puținele, deși esențialele lucruri spuse în **Cursul de lingvistică generală**, din manuscrisele autorului descoperite în 1996. Am oferit deja citatul de departe cel mai grăitor în acest sens – folosindu-l drept *motto* al subcapitolului despre structuralismul lingvistic; cititorul curios e invitat să-l caute acolo. Dintre numeroasele referiri sauusureiene la problema "esenței duble a limbajului", o voi mai cita aici doar pe cea – fragmentară, redactată doar ca un fel de schiță de idei, dar pe deplin inteligibilă și interprechitabilă – căreia editorii i-au dat chiar titlul **Semiologie**:

I. Domeniu non-lingvistic al gândirii pure, sau fără semn vocal și în afara semnului vocal, compus din cantități absolute.

II. Domeniu lingvistic al *semnului vocal (semiologie)*: în care e la fel de van a vrea să luăm în considerare ideea în afara semnului ca și semnul în afara ideii. Acest domeniu este totodată cel al gândirii relative, al figurii vocale relative, și al relației dintre cele două.

III. Domeniu lingvistic al sunetului pur sau a ceea ce servește ca semn considerat în el însuși și în afara oricărei relații cu gândirea = **FONETICĂ**

¹ SAUSSURE 1916/1998, p. 42

² V., *supra*, capitolul dedicat lui Aristotel.

I. Domeniu *non-lingvistic* al gândirii pure, sau fără semn vocal, și în afara semnului vocal.

Acesta e domeniul în care, indiferent de ce știință dă el socoteală, trebuie să fie situat orice tip de categorie absolută a ideii, dacă o considerăm realmente ca absolută, dacă pretindem să afirmăm de exemplu categoria SOARE sau categoria VIITORULUI sau cea a SUBSTANTIVULUI *în măsura în care le considerăm ca realmente absolute și independente de semnele vocale* ale unei limbi, sau de infinita varietate a semnelor oarecari. Nu lingvistul trebuie să examineze de unde poate cu adevărat să înceapă această depășire a semnului vocal, dacă anumite categorii preexistă semnului vocal și altele îi sunt ulterioare; dacă, în consecință, unele sunt absolute și necesare pentru spirit iar altele relative și contingente; dacă unele pot continua să existe în afara semnului pe când celelalte au un semn etc. Doar ideea relativă la semne [...]

II. Domeniu *lingvistic* al *gândirii* care devine IDEE ÎN SEMN sau al *figurii vocale* care devine SEMN ÎN IDEE: ceea ce nu reprezintă două lucruri, ci unul singur, contrar primei erori fundamentale. E adevărat la modul literal atât să spunem despre cuvânt că e semnul ideii, ca și să spunem că ideea e semnul cuvântului; ea este aceasta în fiecare clipă, dat fiind că nu e posibil, chiar, să fixăm și să limităm material un cuvânt în frază fără ea.

Cine spune *semn* spune *semnificație*; cine spune *semnificație* spune *semn*; a lăsă drept bază semnul (singur) nu e doar inexact, dar nu poate spune absolut nimic, dat fiind că, în clipa în care semnul își pierde totalitatea semnificațiilor, el nu mai e decât o figură vocală. [SAUSSURE 2002, p. 43-44]

Gândirea care devine idee în semn: cu greu am putea găsi o formulare mai succintă a "problemei semiologice", pentru înțelegerea justă a căreia, așa cum am văzut mai sus, nimic nu-i mai potrivit decât limba, ca domeniu de cercetat. În paginile următoare vom vedea cum ceilalți doi gânditori ce ne interesează aici au încercat (unul, Husserl, cu mult mai multă încăpățânare¹ decât celălalt) să facă semiologie ignorând specificitatea și esențialitatea semnului lingvistic.

¹ Ca să nu spunem chiar *orbire*: Peirce avea să compenseze întrucâtva revelația caracterului autosuficient (deci non-reprezentativ) al simbolurilor prin maxima pragmatică. Pentru Husserl, însă, capacitatea semnelor de a provoca 'reprezentări-surogaț' (v., *infra*, cap. *Zur Logik der Zeichen/Determinacion y entorno*) va rămâne mereu un mister.

3.1.2. Semiotica

3.1.2.1.

Foarte (pe) scurt spus: există o parte a semioticii peirceiene orientată radical reprezentaționalist; e partea în care operează iconii și indicii, partea în care, trecând de la remă la dicisemn, "sărim" de la posibilitate la existență (iar necesitatea¹, putem lesne infera, nu e nici ea departe; dimpotrivă, descoperirea ei ni se anunță ca un fel de scop în sine al științelor naturii): partea în care, urmaș (chiar dacă în intenție infidel) al raționalismului și empirismului europene totodată, Peirce crede că natura ne oferă calități și relații pe care le putem mai întâi reprezenta (ca obiecte de complexitate crescândă, până la obiectul-*lume*) și apoi introduce într-un proces calculatoriu (descoperind regularitățile structurale și evolutive ale obiectelor-în-lume). Caracteristică pentru "această" semiotică e atitudinea exprimată de filosof în cele ce urmează:

Un Terț este ceva ce pune în relație un Prim cu un Secund. Semnul este un fel de Terț. Cum să-l caracterizăm? Să spunem că un Semn pune un Secund, obiectul său, în relație *cognitivă* cu un terț? Că un Semn pune un Secund în aceeași relație cu un Prim în care el însuși se află cu acest Prim? Dacă insistăm asupra conștiinței, trebuie să spunem ce înțelegem prin conștiință unui obiect. Să spunem că înțelegem simțire? Să spunem că înțelegem asociație sau obișnuință? Acestea sunt, în aparență, distincții psihologice, pe care îñ să le evit. Care este diferența esențială între un semn care este comunicat unei minti și semnul ce nu este astfel comunicat? Dacă problema ar fi doar ce înțelegem cu adevărat printr-un semn, ea ar putea fi ușor rezolvată. Dar problema nu este aceasta. Suntem în situația unui zoolog care dorește să știe care ar trebui să fie semnificația cuvântului "pește" pentru a face din pești una din marile clase de vertebrate. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 237]

Dar există și o două semiotică: modul cel mai succint de a o diferenția (pentru a o putea apoi recomanda drept adevărată semiotică *a lui Peirce*) ar

¹ Caracterul kantian al acestei gândiri triadice este, cred, evident. De altfel, Peirce însuși admite nu o filiație, ci o dezvoltare paralelă între filosofia a doi mari gânditori europeni și cea proprie: "Categoriile cenopitagoreice sunt fără îndoială ceea ce Hegel a încercat să caracterizeze prin cele trei stadii ale gândirii. Ele corespund, de asemenea, celor trei categorii ale fiecăreia din cele patru triade ale tabeliei lui Kant. Dar faptul că aceste încercări diferite au fost independente una de cealaltă (asemănarea acestor Categoriile cu stadiile lui Hegel n-am remarcat-o decât după mulți ani de la întocmirea acestei liste, datorită antipatiei mele pentru Hegel) nu face decât să demonstreze că există într-adevăr trei asemenea elemente." (PEIRCE 1904-1908/1990, p. 230)

fi să-i spunem *semiotica Treității*: vorbesc despre locurile în care gânditorul se vede forțat, spre exemplu, să recunoască faptul că, în teritoriul semnelor, nu există nici primeitate, nici secunditate autentice¹. Iar omul, cum bine știm, este un animal simbolic; teritoriul semnelor nu e un loc în care să se aventureze doar din când în când; dimpotrivă, el îi este, dacă putem spune astfel, patrie. Revelația care ne *pândește*² din spatele rândurilor "fragmentelor semiotice" e că nu există propriu-zis *qualisemne* sau *insemne*, ci doar *legisemne*, iar acestea, vai! sunt *simboluri*³.

Ce vrea să spună aceasta? După cum interpretantul său le reprezintă, ordinea de *progresie* în lumea semnelor e, ce-i drept: remă – semn dicent – raționament⁴. (Sau, cum spuneam mai sus: semnele ar trebui să existe ca să capteze calități, să le combine afirmând existența obiectelor și apoi să continue activitatea calculatorie descoperind legi ale naturii.) Dar nu trebuie niciodată să scăpăm din vedere faptul adineauri menționat: că *interpretantul* este cel ce reprezintă semnele astfel, *iar interpretantul e un simbol*⁵. Să recitим cele două formulări ale maximei pragmatice:

¹ Propriu-zis, doar hipoiconii pot funcționa ca semne – *cf.* PEIRCE 1897-1906/1990, p. 286; de asemenea: "Ar fi însă dificil, dacă nu imposibil, să se citeze un caz de indice absolut pur sau să se găsească un semn absolut lipsit de calitatea de indice." (PEIRCE 1897-1906/1990, p. 298)

² Literalmente; pentru că este o revelație periculoasă. Pentru oricine a trăit-o și înțeles-o (nu neapărat în această ordine), nimic, filosofic și epistemologic vorbind, nu mai poate rămâne cum era înainte...

³ Îndrăznesc să-mi previn cititorul prea fidel clasificărilor peirceiene că aceasta nu e nicidecum o confuzie între taxinomii. E mai degrabă observația unui lingvist care trăiește la un veac după Peirce: dacă el *descoperea* și afirma cu tărie, împotriva tendinței generale, că Treitatea *există*, eu mă aflu, dimpotrivă, în situația celui care, convins de domnia cvasi-absolută a acesteia asupra a tot ce e uman-inteligibil, am a examina tocmai pretențiile (atât de fragile, privite cu un ochi postmodern) la realitate ale Primeițăii și Secundităii.

⁴ Această clasificare "corespunde vechii treimi Termen, Propoziție și Raționament, modificată astfel încât să fie aplicabilă semnelor în general." (PEIRCE 1904-1909/1990, p. 239)

⁵ Să ne amintim cum avea să înțeleagă paradoxul fenomenologic al limbajului Paul Ricoeur: "Așa cum limba, actualizându-se în discurs, se depășește ca sistem și se realizează ca eveniment, tot astfel, întrând în procesul comprehensiunii, discursul se depășește, ca eveniment, în semnificație. Această depășire a evenimentului în semnificație este caracteristica discursului ca atare. Ea atestă însăși intenționalitatea limbajului, relația în cadrul acestuia între noemă și noează. Dacă limbajul e un *meinen*, o vizare semnificativă, este tocmai în virtutea acestei depășiri a evenimentului în semnificație." (RICOEUR, 1975/1995C, p. 97) Dubla depășire despre care vorbește fenomenologul și hermeneutul francez este cea care face ca antepredicativul să devină, propriu-zis, invizibil altfel decât *din predicativ*.

Întreaga semnificație intelectuală a unui simbol oarecare constă din totalitatea modurilor generale de conduită rațională care, în funcție de toate împrejurările și dorințele posibile, ar decurge din acceptarea simbolului. [PEIRCE 1905/1990B, p. 202]

Să se determine ce efecte care ar putea avea o relevanță practică rațional imaginabilă socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care îl avem despre aceste efecte este întregul concept pe care îl avem despre obiect. [PEIRCE 1878/1990, p. 143]

Teoria semantică implicată aici e una implicit nonvericondițională¹. Propriu-zis, nu contează cum¹ este obiectul la care ne referim; contează

¹ Oricât de incredibil ar părea, Peirce (mereu atașat, prin însăși natura modului lui de a gândi, ideii de logică experimentală, adică primeia dintre semioticile pomenite aici) are momente în care, deși în atitudinea lui se simte mereu dorința omului de știință de a putea investiga, cu ajutorul semnelor, realitatea, recunoaște – la fel de clar ca și Aristotel – distincția dintre purul semantic și apofantic. Un astfel de moment apare tocmai atunci când el vorbește despre diferențierea adineauri pomenită, remă-dicent-raționament. Fragmentul merită citat pe larg, fiindcă el dă mărturie despre capacitatea semioticianului de a accepta realități care, e evident, nu-i fac prea mare placere: "O remă este orice semn care nu este nici adevărat, nici fals, cum este aproape orice cuvânt luat izolat, cu excepția lui 'da' și 'nu', care sunt aproape specifice limbilor moderne. O *propoziție*, așa cum folosesc eu acest termen, este un simbol dicent. Un dicent nu este o aserțiune, ci un semn *capabil* de a fi asertat. O aserțiune este însă un dicent. Potrivit punctului meu de vedere actual (poate că în viitor voi vedea mai clar) actul de asertare nu este un simplu act de semnificare. El este expresia faptului că ne supunem pedepselor ce se abat asupra unui minciinos dacă propoziția asertată nu este adevărată. Un act de judecată este autorecunoașterea unei convingeri; și o convingere constă din acceptarea deliberată a unei propoziții ca bază de conduită. Cred însă că această poziție este discutabilă. Este pur și simplu o chestiune de a ști care concepție oferă punctul de vedere cel mai simplu asupra naturii propoziției. Susținând aşadar că un Dicent nu asertează, susțin în mod firesc că un Raționament nu trebuie în fapt să fie neapărat impus sau propus. De aceea, definesc raționamentul ca fiind un semn care este reprezentat în interpretantul său semnificat nu ca un semn al acestui interpretant (concluzia) (căci aceasta ar însemna să-l propunem sau să-l impunem), ci *ca și cum* ar fi un Semn al Interpretantului sau poate ca și cum ar fi un semn al stării universului la care se referă el, în care premisele sunt considerate admise. Defineșc dicentul ca fiind un semn reprezentat în interpretantul său semnificativ *ca și cum ar întreține* o Relație Reală cu Obiectul său (sau întreținând-o, dacă este asertat). Remă este definită ca un semn care este reprezentat în interpretantul său semnificat *ca și cum ar fi* un caracter sau o marcă (sau ca fiind astfel)." (PEIRCE 1904-1908/1990, p. 240-241) Dacă ne reamintim felul cum definea Husserl experiența fenomenologică drept *ein Erfahrung als ob* [v., supra, cap. **Apogeul**], va trebui să remarcăm coincidența izbitoare între ideile peirceiene citate mai sus și doctrina filosofului german. Convingerea mea este că Peirce n-ar fi avut decât de căstigat examinând cu mai mult calm și mai multă atenție uimitoarea capacitate a cuvintelor, propozițiilor și frazelor de a configura o lume

cum socotim noi că este. *Obiectul imediat* a pătruns triumfal în scenă, provocând o dislocare a realului ce va arunca pentru totdeauna *obiectele dinamice* în fundal; un fundal care și-a pierdut și el, pentru totdeauna, *vizibilitatea directă*.

Am început (cazul lui Peirce, dar, vom vedea imediat, și al lui Husserl) o semiotică spre a înțelege cum funcționează medierea simbolică a cogniției și comunicării; și am descoperit (aici e vorba, firește, doar de Peirce) că medierea simbolică e mediere prin obiecte "din interiorul semnului", obiecte "așa cum ni le prezintă semnul". Fiindcă peste tot unde operează un simbol, *el aduce cu sine un obiect*. Dar cum e posibil acest lucru, câtă vreme știm că unele obiecte sunt, iar altele nu? Sunt propozițiile limbajului (sau măcar, cum aveau să spună mai târziu Austin și Searle, unele acte de vorbire) întotdeauna adevărate? Sau trebuie găsit (cum avea să sugereze același Austin), în raport cu lumea mediată simbolic, un alt criteriu decât cel dihotomic *adevărat-vs.-fals*? Aceasta este marea dificultate pe care maxima pragmatică încearcă să o soluționeze prin gestul – fantasmatic, dar tocmai de aceea fascinant și revelatoriu – de a scoate semnificația din domeniul trecutului (al *donăției*, ar fi spus fenomenologia) și a o "arunca" în cel al viitorului (încă indefinit, dar "rațional-imaginabil").

Cum vom vedea imediat, fenomenologia avea să dețină un răspuns cu mult mai simplu (și mai raționalist, în sensul cartezian) la dificultatea medierni simbolice. Dar nu e bine să ne grăbim a-l enunța, înainte de a insista asupra excepționalului progres pe care vizuinea *triadică* peirceană îl poate aduce înțelegерii noastre.

3.1.2.2.

De multe ori, partea cea mai fascinantă a teoriilor unui mare gânditor o reprezintă nu acele pagini în care el desfășoară discursiv ceea ce a înțeles și elaborat cu o mare claritate, ci, dimpotrivă, zonele de obscuritate, de mister, de text care dă pe alocuri impresia execuției cvasi-inconștiente, sub imperiul sau chiar sub dicteul unei entități "de alt ordin"². În cazul lui Peirce, e vorba

intențională. Din păcate, cum bine știm, el n-a făcut-o, exilând semnificația simbolurilor din prezentul constituiri fenomenologice în viitorul nedeterminat.

¹ La drept vorbind, nu contează nici *dacă* este.

² Cititorul foarte postmodern va scuza aerul greu 'metafizic' al acestei constatări. Dar care dintre noi nu știe că tocmai lucrurile cele mai revelatorii experiente/ gândite ne apar, prin caracterul lor totalmente ieșit din cotidian și, intuim noi, în sens puternic *clar-văzător*, drept neapartenente nouă? Aparent paradoxal, *sentimentul de creatură* ne apăsa cu atât mai puternic

fără îndoială de *ideoscopie* și celebra triadă categorială pe care ea se fundează:

Am ajuns /.../ să împart toate ideile în trei clase: a Primeității, a Secundității și a Treității. Genul acesta de noțiuni îmi displace, aşa cum nu poate să nu displace oricui, și ană de-a rândul m-am străduit să-l evit și să-l resping; el m-a subjugat însă total de multă vreme. Oricât de neplăcut ar fi să atribui o atare semnificație numerelor, și mai ales unei triade, este pe căt de neplăcut, pe atât de adevărat. Ideile de Primeitate, Secunditate și Treitate sunt destul de simple. Dând "ființei" cel mai larg sens posibil, pentru a include atât ideile căt și lucrurile, iar când e vorba de idei, atât pe cele pe care ne imaginăm că le avem, căt și pe cele pe care într-adevăr le avem, aş defini Primeitatea, Secunditatea și Treitatea astfel:

Primeitatea este modul de a fi a ceea ce este aşa cum este, în mod pozitiv și fără referire la nimic altceva.

Secunditatea este modul de a fi a ceea ce este aşa cum este în raport cu un secund, dar fără referire la vreun terț.

Treitatea este modul de a fi a ceea ce este aşa cum este prin faptul că pune în relație reciprocă un secund și un terț.

Numesc aceste trei idei categorii cenopitagoreice. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 228-229]

Nu încape nici o îndoială că, aşa cum arată și numele, în această triadă categorială, Primeitatea e... primă, cel puțin într-o ordine investigativă ideală. Există calități de-sine stătătoare, indiferente față de prezență/ absență unui Secund care să intre în relație cu ele modificându-le (și modificându-se), sau care să le observe. Cum bine știm, Kant ar fi numit domeniul acestor calități domeniul al *lucrului în sine*, stipulând incognoscibilitatea de principiu a ceea ce Peirce numește Primi. De altfel, Peirce însuși insistă adesea asupra faptului că un Prim trebuie înțeles ca o simplă posibilitate:

Impresia totală neanalizată produsă de orice multiplicitate gândită nu ca fapt real, ci doar ca o calitate, ca simplă posibilitate pozitivă de apariție este o idee de Primeitate. Remarcați naivitatea Primeității. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 230]

atunci când depășim limite pe care ni le știu bine; simțim a fi fost doar mâna care transcrie/gura care rostește cuvintele și gândul *cuiva* nu neapărat identificat (ca să nu cădem în gravul păcat al ipostazierii), dar cu siguranță, *altul* și mai *'nalt'* decât noi. De această 'senzație' spirituală nici un discurs, oricără de minimalist și postmodern, despre absolută 'absență-a-lui'. Afără' nu ne poate scăpa. Ea, senzația, e înscrisă în umanitatea fiecăruia dintre noi.

Filosoful american se ferește, evident, de a vedea în Secunditatea relația dintre un "dat"/ un "fapt" și un observator; cel mai bun exemplu pentru domeniul acoperit de această a doua categorie cenopitagoreică pare a-l constitui acțiunea (reciprocal¹) brută dintre două entități naturale:

Tipul unei idei de Secunditate este experiența efortului disociat de ideea unui scop care urmează a fi atins. Se poate spune că nu există o asemenea experiență, că, atâtă timp cât efortul este conștient, se are întotdeauna în vedere vreun scop. Ne putem îndoi însă de aceasta, pentru că într-un efort susținut pierdem repede din vedere scopul. Mă abțin totuși să discut probleme de psihologie, care nu au nimic de-a face cu ideoscopia. Existența cuvântului efort este o dovadă suficientă că oamenii cred că au o asemenea idee, și aceasta este destul. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 230]

Secunditatea este fie autentică, fie degenerată. Există multe grade de autenticitate. În general vorbind, secunditatea autentică constă din acțiunea unui lucru asupra altuia, din acțiunea brută. Spun brută pentru că, în măsura în care intervine ideea unei legi sau a unei răjuni, intervine și ideea Treității. Când o piatră cade pe pământ, nu legea gravitației acționează să o facă să cadă. .../ Căderea propriu-zisă a pietrei este doar o problemă a pietrei și a pământului, în cazul respectiv. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 231]

Desigur, citatele de mai sus ne dau deja de gândit: autorul pare a se apăra mereu de intruțiunea – prea grăbită – a Treității într-o lume naturală care, cum bine știm, trebuie să rămână în ea însăși² dominată de

¹ Fascinantă, pentru oricine a fost preocupat de problema timpului/ a temporalității, așa cum survine ea aproape inevitabil în mai toată filosofia post-kantiană, este următoarea observație a filosofului american: "Există ... și acțiune fără reacție. Astfel este acțiunea antecedentului asupra conseqventului. Este greu de spus dacă ideea acestei determinări unilaterale este o idee pură de secunditate sau dacă ea implică treitatea. În prezent, primul punct de vedere mi se pare corect. Presupun că atunci când Kant a făcut din Timp o formă doar a simțului intern el a fost influențat de considerații precum următoarele: Relația dintre antecedent și conseqvent constă în aceea că antecedentul este determinat și fixat în raport cu conseqventul, iar conseqventul este nedeterminat în raport cu antecedentul. Nedeterminarea aparține însă numai ideilor; existentul este determinat în toate privințele; și tocmai în aceasta constă legea cauzalității. Ca urmare, relația de timp nu privește decât ideile." (PEIRCE 1904-1908/1990, p. 232). În Natură ca domeniu al Secundității pure, nedegenerate, orice acțiune presupune (datorită conservării energiei) o reacție egală de sens contrar. Cu alte cuvinte, Natura nu cunoaște Timp; dar ea este nu doar incognoscibilă (în sensul imposibilității de a o concepe), ci chiar imperceptibilă, pentru subiectul uman, fără acesta. Nu suntem departe de ideea heideggeriană că omul e timpul, iar timpul e omul.

² Ceea ce firește nu mai înseamnă: *in sine*, fiindcă suntem deja în domeniul fenomenalității în sens kantian.

determinismul¹ cauzelor și efectelor. Impresia destul de netă pe care, după părerea mea, aceste rânduri o lasă, e că Peirce a încercat, cu o excepțională fidelitate deontologică față de cerințele științificității (desigur, în interiorul unui concept de știință căruia începea să-i întrevadă inerentele limitări și, deci, funciara caducitate), să evite atât cât s-a putut complicarea tabelei "cenopitagoreice" prin introducerea unei a treia categorii. De altfel, el însuși o mărturisește:

Trec acum la Treitate. Pentru mine, care de patruzeci de ani examinez problema din toate punctele de vedere pe care le-am putut afla, neputința Secundității de a acoperi tot ceea ce se găsește în intelectul nostru este atât de evidentă, încât nu văd cum aş putea convinge pe cineva care nu ar fi deja convins de aceasta. Și totuși, constat că un mare număr de gânditori încearcă să construiască un sistem fără să pună vreo treitate în el. Printre ei sunt unii din prietenii mei cei mai buni, care recunosc ei însiși că îmi sunt îndatorați pentru anumite idei, dar care nu și-au însușit niciodată lecția cea mai importantă. Firește, este foarte bine ca Secunditatea să fie investigată în profunzime. Doar în felul acesta se poate pune în evidență caracterul indispensabil și ireductibil al Treității, deși pentru cel care este dotat pentru a o înțelege este suficient să se spună că nu putem obține o ramificație a unei linii punând o linie în prelungirea alteia. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 234]

Lecția cea mai importantă a lui Peirce: există Treitatea; ea nu poate fi ignorată, nici redusă la o sumă de relații diadice². Desigur, filosoful evită mereu să pună problema în termeni... antropologici; spre exemplu, el atrage în repetate rânduri atenția asupra faptului că Interpretantul nu este o persoană³; de asemenea, deplâng faptul că filosofia germană înțelege prin subiect *ego*-ul uman și recomandă în schimb, cu tărie, folosirea termenului numai pentru contrapondere logică a predicatorului⁴. Aceasta e un motiv foarte bun pentru care a susțină că Peirce și sistemul său triadic trebuie

¹ Trebuie spus încă o dată: determinism brut, în sensul că nereflexivizat, neconștientizat ca *lege* deterministă – fiindcă o atare conștientizare ar însemna mentalism, deci Treitate.

² "Relația triadică este autentică, adică cei trei membri ai săi sunt legați împreună într-un mod ireductibil la vreun complex de relații diadice. Este motivul pentru care interpretantul sau terțul nu poate întreține cu obiectul o simplă relație diadică, ci trebuie să întrețină cu acesta relația pe care o întreține reprezentanțul însuși." (PEIRCE 1897-1906/1990, p. 285)

³ Cu toate acestea, el ajunge la un moment la a-și pierde speranța că această concepție nonantropomorfică va fi înțeleasă. (cf. PEIRCE 1904-1908/1990, p. 254)

⁴ Cf. PEIRCE 1904-1908/1990, p. 243.

înțeles(e) în sensul în care Aurel Codoban comenta structuralismul (iar Donatella di Cesare pe Humboldt) poate părea o interpretare forțată.

Să ne reamintim, însă, faptul că ideea peirceană de Treitate nu poate fi disociată de ansamblul *semioticii* filosofului american:

Dacă luăm indiferent ce relație triadică obișnuită, vom găsi în ea întotdeauna un element mental. Acțiunea brută este Secunditate, orice mentalitate implică Treitate. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 235]

În forma sa autentică, Treitatea este relația triadică ce există între un semn, obiectul său și gândul interpretant, el însuși un semn, considerat modul de a fi al unui semn. [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 236]

Orice s-ar spune, odată ajunși aici, analogia (mai ales cu viziunea triadică humboldtiană) este cu atât mai izbitoare pentru noi, cu cât 1) e de presupus că Peirce nu cunoștea filosofia gânditorului german și 2) descoperirea Treității nu e deloc un lucru care să-l bucure prea mult pe semioticianul american. Dimpotrivă, reluând idei din două fragmente citate mai sus, ea este o descoperire neplăcută (ea complică enorm orice sistem de gândire; dar nu la fel i se întâmplase și lui Kant, cu imaginația?!). Însă, totodată, ea reprezintă cea mai importantă contribuție – pe care Peirce însuși și-o atribuie – la filosofia începutului de secol (lingvistico-semiotic) XX.

Marea dilemă internă a gândirii peirceiene (dilemă asupra căreia am insistat și mai sus²) este următoarea: a decide dacă *a)* semnele doar mediază între "ceva" și "altceva" (dacă asumă doar un rol de fundal³ într-o sumă de relații totuși diadice), cum credea tradiția la care semioticianul se raportează și cum el însuși speră, pare-se, din când în când⁴, sau *b)* ele constituie un teritoriu realmente de sine-stătător, un al treilea "regn" dominat de reguli interne proprii, și de a cărui existență nu se mai poate face abstracție atunci când discutăm în termenii, cu care suntem mult mai obișnuiți, ai Primeității sau Secundității.

¹ V., *supra*, cap. **O lume răsturnată**.

² În subcapitolul despre pragmatism.

³ De element introdus spre a ușura calculul, dar eliminabil la sfârșitul acestuia.

⁴ Poate mai corect (sau mai onest) ar fi să spun: adesea. În chiar continuarea propoziției – aici citată – în care spune că treitatea autentică e relația dintre semn, obiect și interpretant, Peirce spune: "Un semn *mediază* între semnul interpretant și obiectul său." [PEIRCE 1904-1908/1990, p. 236; s.m., C.V.] Cu alte cuvinte, el cade iar în capcana confuziei între o triadă autentică și o dublă relație diadică.

3.1.3. Logica (prefenomenologică a) semnelor

Cum e posibil să *vorbim* despre concepte pe care, de fapt, nu le avem?¹ iată întrebarea care îl face pe Husserl să înceapă, pe cont propriu, o cercetare a semnelor, în primul rând a celor utilizate în matematică. Suntem în apropierea publicării primului volum (singurul apărut, de altfel) din **Philosophie der Arithmetik** (1891), și cu mai bine de 20 de ani înaintea lansării, prin **Philosophie als strenge Wissenschaft** (1911) și **Ideen I** (1913), a proiectului fenomenologiei transcendentale. Chiar și până la **Logische Untersuchungen** (1900-1901) mai avem ceva mai bine de un deceniu. Husserl e, deocamdată, un matematician preocupat de chestiunea fundării intuitive a conceptelor științei pe care o practică – dar unul care și-a dat seama că *nu* în câmpul teoriei matematice va găsi răspunsuri întrebărilor ce îl frământă. Orice multiplicitate cu o cardinalitate mai mare (sau mai complexă²) decât 9-12³ ne pune deja în fața unei dificultăți, fiindcă e cu neputință să cuprindem într-o aprehensiune *unică* un număr superior de obiecte. Fapt este că nu avem, spre exemplu, un concept autentic⁴ al numărului 15; când operăm (designativ) cu acest număr aplicându-l unor obiecte, fie facem o adunare de tipul 9 + 6, fie, cel mai probabil, am "numărat" adunând mereu câte o unitate (intuită) la un *semn* care ne-a ajutat să le ținem minte/ luăm în calcul pe cele precedente.

¹ Este vorba despre concepte a căror 'materie' nu e fundată în intuiție, *cf.* HUSSERL 1890/1993, p. 21; pentru expunerea/ comentariul pe larg (și comparativ) ale acestui text husserlian (**Despre logica semnelor/ Semiotica**), v. subcapitolul imediat următor al prezentei lucrări.

² E evident că dacă ne e greu să ne reprezentăm intuitiv 21 de obiecte simultan (nu mai multe, nici mai puține, ne putem și mai greu imagina, odată ce am ales un etalon unitar de lungime, o dreaptă echivalentă cu (exact) 2, 2156 sau cu π unități. V. și HUSSERL 1890/1993, p. 46, (*infra*, citatul H 27 din subcapitolul următor).

³ V., *infra*, nota de subsol cu nr. 7 a subcapitolului următor.

⁴ Reprezentarea unei multiplicități de 15 obiecte e ceea ce Husserl numește o reprezentare impropriu, ceea ce e totușa cu a spune 'mediată' de un semn/ un ansamblu organizat de semne'.

Semnele *în locul* tuturor obiectelor care nu ne sunt accesibile într-o *reprezentare proprie*¹. Excepționala complexitate a vieții noastre psihice, sociale și cognitive ar fi de nedesfășurat fără semne: aceasta fiindcă doar ele pot asigura o modelare formală a adevărului², altfel spus doar ele oferă posibilitatea de a simplifica enorm nenumăratele procese calculatorii, ca și formatoare de concepte de ordin superior pe care le presupune umanitatea. Dar, totodată, ele (mai cu seamă cele din limbă³) prezintă un extrem de serios neajuns:

În desfășurarea rapidă a fluxului gândirii, semnele (așa cum am menționat pe larg) suroghează fără ca noi să fim conștienți de aceasta. Ni se pare că operăm cu concepțele reale. Dar chiar când suntem săliți să reflectăm, observăm adevărată situație, de parcă am deveni deodată nesiguri, chibzuim asupra semnificației unui cuvânt, dar ne mulțumim de regulă cu simple surogat. [HUSSERL 1890/1993, p. 34]

Cu alte cuvinte, chiar dacă semnele pe care le folosim conțin unele note distinctive specifice (reprezentărilor proprii ale) obiectelor substituite, fiind deci într-o oarecare măsură caracteristice pentru respectivele obiecte, ține de o slăbiciune specifică spiritului (mai exact: psihologiei⁴) uman(e) ca atenția să se disipeze, firul să se piardă, ajungându-se la o mutare a accentelor, la o pierdere a potențialei exactității cognitiv-reprezentative a ceea ce se spune sau gândește:

În desfășurarea oricărei gândiri pripite prevalează într-o măsură foarte mare reprezentările improprii /.../. Cuvinte sau litere, însoțite de fantasme neclare, pe și cu note distinctive particulare abrupte, prelungiri rudimentare către activități psihice superioare ș.a.m.d., tot ceea ce, fără conținut și stare determinată, ba cade într-o simplă reprezentare verbală, ba se apropie într-un fel sau altul de claritatea

¹ Pentru lămurirea mai exactă a tuturor conceptelor puse în discuție aici de către Husserl, voi mai face o trimitere globală la subcapitolul imediat următor al prezentei lucrări (*infra, Zur Logik der Zeichen/ Determinación y entorno*).

² "Orice operație /.../ este o modelare simbolică a adevărului." (HUSSERL 1890/1993, p. 46)

³ Cf. HUSSERL 1890/1993, p. 48 – *infra*, cap. *Zur Logik der Zeichen/ Determinación y entorno*, citatul H 29.

⁴ Înțelegem prin acest termen, firește, 'obiectul' și nu știință care îl studiază. De altfel, una dintre sarcinile acestei științe ar fi fost, în vizionarea lui Husserl, să purifice fluxul trăirilor psihice de toate "devianțele" sale. Cum bine știm, proiectul fenomenologic avea să fie și unul de revizuire transcendentală a psihologiei intenționale ca știință.

reprezentării reale – acestea sunt, examineate strict, gândurile noastre. [HUSSERL 1890/1993, p. 32]

Dacă este vorba, de exemplu, de conceptul unei sfere, atunci odată cu cuvântul apare imediat reprezentarea unei mingi, la care se acordă atenție deosebită numai formei. Această reprezentare însotitoare a cărei notă distinctivă prezintă o asemănare grosolană cu conceptul intenționat și simbolizat prin aceasta, poate apoi să dispară, lăsând numai cuvântul; dar apariția ei este totuși de ajuns ca să ne asigure familiarizarea cu lucrul." [HUSSERL 1890/1993, p. 33]

În aparență, dintre cele trei "programe" semiotice înfățișate aici, acesta este cel mai tradiționalist (ceea ce, inherent, înseamnă și *retrograd*¹): semnele, cu atât mai motivate cu cât conțin note distinctive esențiale², sunt utile câtă vreme ele pot pe de o parte re-prezenta obiecte, și pe de alta participa la o ulterioară sistematizare/ simplificare cognitivă (prin "calcul" logic) a datelor realului, păstrându-și nealterată, pe tot parcursul activității constructiv-transformative a gândirii de ordin superior, reprezentativitatea în raport cu referenții de la care s-a plecat. Iar faptul, imposibil de contestat, că această reprezentativitate riscă adesea să se piardă pe parcurs se datorează pur și simplu *slăbiciunii* minții umane: *psihologicul*, ca domeniu al gândirii "rătăcitoare" și minate de nenumărate pericole, ar trebui substituit cu *logicul*³. Or, scopul teoriei semnelor este tocmai cel de a fundamenta această activitate de înlocuire.

În aceste condiții, ce motiv am avea să acceptăm că teoria cea mai puțin revoluționară (cel puțin la suprafață) este mai interesantă pentru noi, aici, decât cele – care prezintă și avantajul de a fi devenit în timp incomparabil mai celebre – ale structuralismului și pragmaticiei? Motivele sunt în principal două: primul vine oarecum din afara acestor semiotici ele însese, e un motiv... coșerian, și ține de planul limbajului care, socotesc eu, e cel pe care-l investigăm aici; cel de-al doilea e însă

¹ Nu trebuie să scăpăm din vedere pretenția, prezentă și aici, de a constitui o nouă știință.

² Nu avem aici o contradicție în termeni; semnele trebuie să se distingă de altele pentru a putea, odată individuate, să reprezinte esențe; ele sunt 'embleme', dacă putem spune astfel, ale unor *specii*.

³ Mai târziu, Husserl va spune: cu *fenomenologicul* – păstrând nealterată aversiunea sa pentru *psihologic*. Dar, atunci, cele două domenii vor fi văzute drept separate nu doar de gradul de claritate, ci de însăși reducția transcendentală. 'Vinovăția' domeniului *psihologic* nu va mai ține de indistincția conceptelor/ obiectelor care îi aparțin; ci pur și simplu de naivismul lui *naturalist*.

autentic husserlian, și privește natura obiectelor la care referă/ pe care le reprezintă semnele în general.

Cu alte cuvinte: în primul rând, nu discutăm acum, propriu-zis, nici modurile de configurație primară a conceptelor în mintea individului – ceea ce ne face să nu ne putem situa în planul istoric-idiomatic al limbajului, deci nici în investigația structurală. De asemenea, nu discutăm modul în care individul face/ interpretează sensul într-o situație reală, unică, de vorbire (ca să avem nevoie de o triadă conceptuală cuvânt-lume-subiect sau semn-obiect-interpretant¹) – cu alte cuvinte, nu am ajuns "încă" la al doilea raport semiotic și la planul individual/ textual al limbajului. Singurul lucru care ne interesează este să vedem *cum pot semnele să (ne) trimită la obiecte și despre ce fel de obiecte este vorba*.

Tocmai în acest sens, în al doilea rând, nu discutăm acum despre obiecte "naturale", exterioare conștiinței, ci despre acel tip de obiect (de valoare universală) a cărui natură Husserl încerca deja² să o înțeleagă în maniera lui Franz Brentano: obiectul intențional.

Dar toate aceste lucruri pot fi înțelese, probabil, mult mai distinct și corect dacă reluăm, comparativ, două câte două, semioticele ce ne interesează aici.

3.1.4. Saussure / Peirce³

Proiectele de știință-generală-a-semnelor ale celor doi au fost supuse la nenumărate comparații; nu poți face lingvistică generală sau semiotică nicăieri în lume, fără a le lua în considerare. Cel mai adesea se insistă pe ideea că semiologia lui Saussure ar fi *diadică*, iar semiotica lui Peirce

¹ Salutând, cum s-a văzut și mai sus și cum o voi face în continuare, geniala intuiție peirceană a unei gândiri triadice, mă văd obligat să precizez încă o dată că triada *humboldtiană* îmi pare infinit mai adecvată înțelegerii planului individual al limbajului – în primul rând fiindcă Humboldt nu exclude tratarea *fenomenologică* a chestiunii, *id est* permite (ba chiar solicită!) rămânerea necesară în domeniul *logos-ului semantikos*, fără accentele de la Peirce, care ţin ba de *apophantikos* (în 'prima' dintre cele 'două' semiotice ale sale aici pomenite), ba de *pragmatikos* (în cea de-a doua' semiotică).

² Deși nu completase încă intenționalismul prin transcendentalism.

³ Am preferat să nu așez între cele două nume un *versus*, nevrând să sugerez că vreunul dintre cele trei proiecte semiotice e mai prețios decât altul. Dimpotrivă, ceea ce urmăresc să arăt aici e că doar *împreună* ele devin cu adevărat inteligeibile.

triadică. În oarecare măsură, aceste două afirmații sunt valabile – fiecare pentru lingvistul/semioticianul la care se referă; dar ele nu pot constitui nicidecum o bază de comparație, pentru simplul motiv că gândirea structurală e binară *în cu totul alt sens* decât e cea pragmatică ternară. Cel mai degrabă, *dualitatea* saussureiană privește ceea ce a fost în genere numit principiu al "dublei articulații a limbajului", limbaj privit doar în *structurarea lui idiomatică* (și în acest sens structuralismul e mai degrabă un *monism*, și încă unul *static*); pe când Treitatea peirceană se referă (cum am arătat mai sus) la numărul inextricabil de participanți la un *act real* de cogniție/comunicare.

Voi abandona, de aceea, aici, orice discuție în termenii mai sus-pomeniți și mă voi mărgini să încerc un răspuns la două întrebări simetrice, formulate asumat naiv: 1) ce nu a înțeles Saussure, dar a priceput în schimb Peirce? și 2) ce, din ceea ce i-a rămas mereu ininteligibil americanului, îi fusese elvețianului (mai) limpede ca lumina zilei?

3.1.4.1.

Saussure a izolat, dacă putem spune astfel, limbajul (privit ca *limbă*) de oameni, de însăși *umanitatea* lor, fundată tocmai în actele de vorbire. E, întrucâtva, paradoxal că tocmai unul dintre cei care puseseră bazele unei posibile noi înțelegeri a specificității omului și a lumii sale nu le-a mai luat în considerare, propriu-zis, pe acestea două, uitând faptul, esențial, că limbajul există numai *pentru ca* un individ să poată vorbi cu altul, constituind prin însăși această vorbire un proiect (totodată comun și supus dezbatării) de lume. Există o dimensiune a "referirii" cuvintelor la lucruri "din afara" limbajului, și ținea de destinul structuralismului să o ignore pe aceasta; există, de asemenea, o dimensiune a utilizării cuvintelor de către interlocutori, dimensiune la rândul ei inaccesibilă investigației structuraliste.

De existența celei din urmă, Peirce a fost mai mult decât convins. Dintre cei trei gânditori, el a înțeles cel mai bine (cu toată neplăcerea pe care tocmai am văzut că această înțelegere i-a produs-o) statutul singular al ființei umane – ființă exilată, dacă putem spune astfel, destinal în Treitate. Nu începe îndoială că elvețianul a înțeles *Semnul* cu mult mai bine decât americanul. Dar cel de-al doilea a înțeles cu mult mai bine decât primul poziția ontologică totodată îngrijă și potențial-miraculoasă a unei ființe care are de-a face, fără scăpare, întotdeauna și în fiecare clipă, cu un *Interpretant*.

3.1.4.2.

Maxima pragmatică a lui Peirce este totodată o probă de geniu și una de orbire. Geniu, fiindcă prin proiectarea semnificației în viitor se săvârșește o necesară eliberare în raport cu obsesia apofantică dominantă, poate pentru prea multă vreme, în filosofia europeană. Orbire, fiindcă în realitatea ei funcțională semnificația nu poate fi ceva care să țină de trecut sau viitor; ea este fundament (sincronic) al constituirii prezenței însăși. Acesta e motivul pentru care am afirmat, mai sus, că doar Saussure a înțeles Semnul. El a înțeles că o teorie a semnelor *umane* este obligatoriu una a semnelor *lingvistice* în primul rând; ea trebuie să expliciteze că (și de ce) fiecare act uman de cogniție sau comunicare se întemeiază pe conținuturi primar-arbitrare în raport cu subiectul și obiectul totodată. Și nu doar arbitrage: poate mai important decât aceasta, conținuturi dominate de *relativitate*, structurate diferit de comunități diferite.

În fine, în ce privește aceste comunități, devine clar de ce ele nu pot fi peirceienele comunități "de experimentator" – ci doar unele de tradiție istorică: limbile nu sunt nomenclaturi; or ceea ce prin definiție urmăresc comunitățile de experimentator e, chiar dacă pe o cale ocolită, deci prin medierea acțiunii sociale, să dobândească tocmai *terminologii*, sisteme de semne *adecvate*, fie și într-un sens al eficienței praxiologice, experienței comunitare a lumii. Ceea ce Saussure – și după el întreg structuralismul – a(u) înțeles mai bine decât oricine altcineva este tocmai *primaritatea absolută a semnificatului lingvistic*. Prin aceasta a fost deschisă calea (re)interpretării (la atâtă vreme după Aristotel!) a limbajului nu ca un prim pas neclarificat conceptual spre știință sau acțiune (deci nu ca *logos apophantikos/ pragmatikos* marcat(e) de o temporară caducitate), ci ca fundament ce-i drept obligatoriu al acestora, dar care nu trebuie neapărat să se convertească în știință sau acțiune (deci ca *logos semantikos* care ar putea deveni, pe lângă [oricare dintre] cele două, și *logos poietikos*, dar care ca limbaj e pur și simplu semantic, și nimic mai mult).

Pe scurt, nesoluționatei dileme peirceiene dacă omul este în primul rând o ființă cunoșcătoare a realității dinainte date sau, dimpotrivă, una producătoare a unei realități mereu noi și mai bune,

Saussure i-ar fi dat răspunsul: nici una, nici alta; el, omul, este în primul rând o ființă *semnificativă*¹.

3.1.5. Saussure / Husserl

Această "pereche" de savanți e, dintre cele trei posibile aici, cea mai interesantă pentru mine, pur și simplu fiindcă sunt convins că înțelegerea autentică a modului cum limbajul funcționează intersubiectiv și constituie o lume solicită tocmai o sinteză între (ceea ce există mai prețios în) structuralism și fenomenologie. Într-un oarecare sens, *toată teza doctorală de față despre o astfel de sinteză vorbește*; acesta a fost și motivul prezenței, în corpul ei, a unei largi discuții despre paradigmile lingvistice ale secolului care tocmai s-a încheiat, discuție care accentua explicit importanța lingvisticii originate odată cu Saussure. Firește, sinteza pomenită mai sus nu poate fi una "directă", ci trebuie făcută, cred eu, pe un fundament humboldtian și în spiritul integralismului lingvistic.

3.1.5.1.

Noțiunea de *valoare*, aşa cum o înțelege Saussure², reprezintă fără îndoială, din acest punct de vedere, cea mai prețioasă "cucerire" a structuralismului. Semnele semnifică *doar* ca apartenente unui sistem, unul unde diferențe de formă se coreleză cu (și astfel marchează) diferențe de conținut, și viceversa. Iar valoarea (sau *semnificatul*, în sensul deja coșerian al termenului, sau configurarea idiomatică a *posibilităților* designative) este

¹ Aici, trimiterea la comentariul heideggerian privind trecerea necesară de la *zoon logon ekhon* la (originarul) *logos anthropon ekhon* nu trebuie, cred, să mai surprindă pe nimeni. Nu omul este vietațea dotată cu rațiune, ci, *mai întâi*, însăși natura (*physis*) este limbaj dotat cu om-ca-rostitor (cf. HEIDEGGER 1935/1999, p. 230-231).

² "... un cuvânt poate fi schimbat pe ceva ce nu-i seamănă: pe o idee; el poate fi comparat cu ceva de aceeași natură: cu un alt cuvânt. Valoarea sa nu este fixată, atâtă vreme cât ne mărginim să constatăm că el poate fi 'schimbat' pe un concept sau altul, că are, adică, o semnificație sau alta; trebuie să-l comparăm și cu valorile similare, cu celealte cuvinte, care îi pot fi opuse. Conținutul său nu este determinat cu adevărat decât prin concursul a ceea ce există în afara lui. Făcând parte dintr-un sistem, el are nu numai o semnificație, ci mai ales o valoare, și *asta este cu totul altceva*." (SAUSSURE 1916/1998, p. 129; s.m., C.V.) "Dacă cuvintele ar fi fost menite să reprezinte concepte date dinainte, ele ar fi avut fiecare, de la o limbă la alta, corespondență exactă în ce privește sensul; or, nu este astfel." (SAUSSURE 1916/1998, p. 129-130)

specifică unei limbi¹. Orice act cognitiv/ proiectiv de lume presupune un material liminar formalizat, iar *limbi diferite impun (pre)formalizări diferite*. Acesta este locul cel mai important în care credem că trebuie să dăm dreptate nu lui Husserl, ci "părintelui" structuralismului². Iată motivul pentru care am făcut la începutul tezei afirmația (care putea părea teribilistă) că nu există intuiție eidetică. Aceasta înseamnă: *nu există ceea ce Husserl numea "intuiție eidetică"*, adică intuiția unui *eidos* de *valoare* și de *valabilitate* universală totodată. Intuiția de la care pleacă vorbitorul, subiectul uman imersat în limbaj (ceea ce vrea să însemne: în primul rând în dimensiunea *istorică* a acestuia) este, ce-i drept, o intuiție de *valabilitate* universală, dar nu și de *valoare* universală³. Cu alte cuvinte, nu există un singur set de *eidos*-uri, care ar permite trecerea, prin intenționalitate, de la dualismul subiect/ obiect, eu/ lume, la un monism; ci o multitudine de seturi diferite, care presupun ca obligatorie o tratare ce deschide dualismul spre o abordare triadică.

3.1.5.2.

Saussure, însă, a izolat limbajul de propria lui dimensiune intuitiv-constitutivă (sub raportul potenței-*dynamis*) sau intențional-actuală (sub cel al *enérgeia*). Valoarea lingvistică, luată în sine, nu înseamnă nimic în absența 1) a dimensiunii intuitive a propriei prezențe "la" vorbitor și 2) a intenționalității în sensul fenomenologic al termenului. Funcțional (în sensul structuralist-"*ortodox*" al cuvântului, adică: totodată *opozitional*) vorbind, semnificatul este un "gol": el e doar spațiul conceptual dintre

¹ Firește că, spunând astfel, am simplificat lucrurile și n-am ținut cont de confuziile pe care, potrivit lui Coșeriu, le face Saussure între limbă ca sistem și limbă ca moștenire tradițională a unei comunități. Pentru 'corecturile' aduse de integralism saussureianismului, v., *supra*, în Secțiunea I a lucrării, subcap. **Structuralism coșerian, sau Saussure revizuit 'prin' Humboldt**.

² Nu mai trebuie precizat că, făcând aceasta, îi dăm totodată dreptate lui Wilhelm von Humboldt.

³ El oferă o condiție suficientă pentru 'identificarea', în dimensiunea cognitivă a limbajului, a unui obiect; dar, și aici e paradoxul, *nu* și o condiție *necesară*, pentru simplul motiv că obiectul nu îi va apărea, obligatoriu, oricărui alt om care gândește 'corect', sub același concept sau mai exact ca manifestare a acelaiași *eidos*. Aceeași *ființare* poate manifesta *ființe* diferite pentru vorbitorii unor limbi diferite: aici teoria *husserliană* a intuiției eidetice se prăbușește.

alte semnificate¹; manifestarea-în-act a acestei potențe presupune însă: 1) prezența prealabilă, în conștiința vorbitorului, a unui *eidos* intuibil, ceea ce înseamnă apariția "plină", dacă putem spune astfel (*id est*: nu negativă, realizată doar prin diferențe), configurarea (sau, poate, mult mai corect spus: *prefigurarea*) unui mod general de a fi, a ființei ce se manifestă în ființare² și 2) proiectarea unui obiect³ (*empiric*, folosind însă aici cuvântul cu semnificația sa de la Brentano) al lumii (inter-) subiective, obiect ce e inextricabil legat de actul vorbirii, fiind produsul extralingvistic al acestuia. Cu alte cuvinte, *orice* actualizare a unui semnificat (sau a mai multora) *pro-pune* un designat, lansează un proiect obiectual într-o lume ce se *deschide* tocmai prin această vorbire unei investigări/ dezbateri intersubjective. Desigur, la Husserl, intenționalitatea vrea să însemne totodată (și nediferențiat) donație și/ sau constituire, câtă vreme în prezența lucrare se insistă asupra laturii constitutive. Aceasta este, evident, un reflex (asumat) humboldtian: singura tratare posibilă – științific vorbind – a realității vorbirii este, din punctul meu de vedere, cea care pleacă de la a recunoaște că *ființa spiritului este act*.

3.1.6. Peirce / Husserl

Ultima pereche de semiotici posibilă aici privește contribuțiile a doi teoreticieni care au ratat, la drept vorbind, șansa de a(-și) explica felul cum se constituie conținuturile limbajului; care, cu alte cuvinte, au ignorat specificitatea și primordialitatea semnului lingvistic arbitrar. Pentru Edmund

¹ "În acest sens trebuie să interpretăm afirmația, aparent paradoxală, a lui F. de Saussure, potrivit căreia 'în limbă nu există decât diferențe', iar 'o unitate este ceea ce o distinge de altele'. Ceea ce totuși nu înseamnă că în limbă ar exista numai diferențe goale, 'fără termeni pozitivi', deoarece diferențele însăși sunt pozitive: ele sunt trăsături determinabile. E adevărat că o unitate poate să rămână determinată exclusiv negativ, fiind 'ceea ce alte unități nu sunt', dar aceasta are loc tocmai pentru că alte unități sunt ceva. În plus, este vorba despre specificul delimitării: chiar un câmp fără împrejmuire proprie este în mod indirect împrejmuit, dacă toate cele care îl înconjoară sunt împrejmuite." (COȘERIU 1973/2000, p. 192-193)

² "Să deci limbajul este numai acest ansamblu de posibilități, de virtualități în care nu avem nici măcar siguranța că lucrul există, fiindcă ceea ce se prezintă în limbaj sunt doar 'moduri-de-a-fi' posibile, nimic altceva, și apoi, aceste moduri-de-a-fi-posibile ne duc spre lucruri și delimităm aceste lucruri." (COȘERIU (INTERV.) 1996, p. 4)

³ Aici ne aflăm cel mai aproape de reproșul care a fost adresat de cele mai multe ori structuralismului, și anume cel de a fi pierdut din vedere dimensiunea referențială a limbajului. Firește, nu e vorba, în cazul prezentei argumentații, de referenți propriu-zisi, ci de designați.

Husserl, limbajul a rămas¹ până la sfârșitul vieții o haină nepotrivită pe corpul unei gândiri mai mult sau mai puțin *eidetice* (aceasta după cum practicantul gândirii și-a însușit și aplică mai mult sau mai puțin disciplinat metoda fenomenologică). Până tîrziu, în textele întemeietoare ale fenomenologiei transcendentale, putem găsi izbucniri de furie în contra lipsei de rigoare, claritate și adecvare a vorbirii comune². Pentru Charles Sanders Peirce, simbolurile au constituit, aşa cum am arătat mai sus, un perpetuu motiv de neliniște, dar și de investigație condusă cu luciditate. Dacă Husserl deplânghea evidența potrivit căreia:

Cu judecățile noastre se petrece deci ceva asemănător ca și cu reprezentările noastre: în loc de judecăți propriu-zise avem judecăți simbolice, dar noi nu observăm că acestea sunt simbolice. [HUSSERL 1890/1993, p. 37],

savantul american consemna și el – dar fără a o mai conota atât de negativ – această tendință de proliferare și modificare a conținuturilor:

Simbolurile cresc. Ele iau ființă dezvoltându-se din alte semne, în particular din iconi sau din semne mixte care țin de iconi și de simboluri. Gândim numai în semne. Aceste semne mentale au o natură mixtă; părțile lor care sunt simboluri se cheamă concepte. Dacă un om produce un simbol nou, o face prin gânduri care presupun concepte. Astfel, un simbol nou se poate dezvolta doar din simboluri. *Omne symbolum de symbolo*. Odată ce există, simbolul se răspândește în rândul oamenilor. Prin întrebuițare și experiență semnificația sa se dezvoltă. Cuvinte precum *forță, lege, bogăție, căsătorie*, au pentru noi semnificații foarte diferite de cele pe care le-au avut pentru străbunii noștri barbari. [PEIRCE 1897-1906/1990, p. 304]

Spre deosebire de Saussure, care, după cum am văzut, nu era deloc deranjat de ideea de a face din semiologie o parte a psihologiei sociale, cei doi savanți ce ne interesează acum conotează negativ teritoriul pe care

¹ Această atitudine era, însă, pe deplin prefigurată în **Despre logica semnelor/Semiotică**: nu doar că semnelor li se reproșa capacitatea de a suroga; dar însăși definiția lor primară le așeza în opozitie cu așa-numitele "concepte/ conținuturi proprii" – acestea din urmă fiind reprezentări care nu sunt semn pentru altceva. Nu e greu de văzut că tocmai conținuturile proprii aveau să se transforme, pentru fenomenologie, în date intenționale. În raport cu acestea (care ne trimit mereu 'la lucrurile însele'), orice semnificare (orice mediere, cu alte cuvinte) reprezintă o devianță.

² V., *supra*, cap. **Apogeul**, mai ales sucap. dedicat primei meditații carteziene.

fiecare din ei¹ îl numește al "psihologicului", recomandând cu tărie înlocuirea lui cu unul "logic" – acesta din urmă, sinonim cu "semioticul". Gândirea umană este, înțelegem, deschisă, datorită existenței semnelor, unei complexități inimaginabile în absența acestora; dar totodată ea e pradă unei desfășurări non-logice, mai precis *analogice* sau psihologice; nimic mai firesc decât să dorim/ să proiectăm o știință care să accentueze calitățile specifice semnelor, anulând în același timp acele defecte care par a decurge nu din semnele însăși, ci din... slăbiciunea naturii omenești.

Dar poate că nu acesta este aspectul cel mai interesant pentru noi acum și aici, ci paradoxul care, cred eu, subîntinde raportarea celor trei semioticieni la *psihologie*; pe acesta, însă, îl voi trata într-un paragraf separat. Deocamdată, avem de încheiat studiul nostru comparativ.

3.1.6.1.

Cel mai important avantaj al unei semiotici peirceiene, în locul uneia husserliene, e fără îndoială recunoașterea caracterului ireductibil *triadic* al procesului semiozei, caracter ce trebuie, cred eu, afirmat în dauna monismului pe care Husserl îl dorea încă de la 1890 și pe care avea să-l caute aproape toată viața prin intenționalitatea fenomenologică. Pentru noi, cei din ziua de azi, Charles Sanders Peirce rămâne un gânditor extrem de prețios, unul care nu trebuie ignorat, tocmai în contextul noilor (deja repede) tentative de a realiza, în postmodernitate, o reducere a graniței (aşa-zis metafizice) dintre subiect și obiect.

[În ce mă privește, unul dintre corolariile cele mai importante ale liniei de argumentație adoptate în teza de față e că, da, această graniță dispare odată cu "moartea" sau "sfârșitul" metafizicii, dar nu fiindcă ea ar fi substituită de o (soluție de) continuitate, ci pur și simplu fiindcă ea e înlocuită de un întreg *teritoriu*. Nu există o *frontieră* subiect/ obiect, pentru simplul motiv că există *două* astfel de granițe: subiect/ limbaj și obiect/ limbaj; dar aceasta nu însemnă cătuși de puțin că vreuna din acestea două ar exista în chip "pozitiv"; dimpotrivă, e la fel de valabil să

¹ Husserl va lupta, de-a lungul întregii fenomenologii, înainte de toate, cu perechea naturalistă a acesteia, adică tocmai cu psihologia. Iar Peirce menționează în repetate rânduri faptul că nu dorește să intre în domeniul gândirii neregulate de o clarificare logică (de ex. în PEIRCE 1904-1908/1990, p. 236: "Acestea sunt, în aparență, distincții psihologice, pe care ţin să le evit."); mai mult, el pare că dorește să evite pe cât posibil orice discuție antropologică: acesta e motivul pentru care insistă mult asupra ideii că interpretantul nu e o persoană.

spunem că linia de separație dintre subiect și limbaj e înlocuită de cele două frontiere ale acestora cu teritoriul obiectelor sau al lumii, și că relația obiect/ limbaj e întotdeauna mediată de subiect. Numai și numai astfel poate fi înțeleasă în profunzime ideea peirceană a unei relații triadice *imposibil de redus la o dualitate.*]

3.1.6.2.

Peirce, însă, fiind un "realist", nu avea cum să înțeleagă corect caracterul obiectelor cu care avem de-a face în utilizarea semnelor; confruntat cu problema simbolurilor care nu trimit mereu (ba chiar, trimit arareori) la "lucruri" determinate, el a oscilat, cum am văzut, între o semiotică a reprezentării iconico-indexicale a unei realități preexistente și una a proiectării simbolice a realității viitoare. Singur viitorul mare filosof german începuse deja să vadă, la momentul elaborării semioticii sale, și avea să afirme cu toată tăria mai tîrziu, în toată opera sa fenomenologică, acea calitate specifică și de două ori paradoxală pe care o au obiectele semnificării: pe de o parte, de a fi *prezențe* (imanent-transcendente)¹, fără a cădea însă, cel puțin într-un prim moment², sub dihotomia adevărat/ fals; pe de alta, de a fi lucruri individuale, dar de a purta în însăși prezența lor o vocație universală (ca *eidos*-uri încarnate, dacă mi se permite să mă exprim astfel)³. Într-un anume sens, Husserl reprezintă încununarea ideii aristoteliene (și radical anti-platonice) potrivit căreia universalile trăiesc nu izolate în vreun cer separat, ci în ființările însăși.

3.1.7. Problema "psihologicului"

Toți cei trei gânditori analizați aici se raportează – și își raportează proiectele semiologic/ semiotice – fie la un teritoriu fenomenal numit domeniu "psihologic", fie de-a dreptul la știința psihologiei, fie (cazul lui Husserl, mai cu seamă) la amândouă. Dar dacă Saussure acceptă cu

¹ În ce privește celebra *Transzendenz ireellen Beschlossenseins*, v. HUSSERL 1931/1994, p. 57.

² Am încercat să demonstrez, în altă parte, că acesta este tocmai momentul fenomenologic, anterior tripartiției domeniilor științifice – pe care Husserl le-ar fi considerat, probabil, "regiuni" materiale (cf. VILCU C 2001, p. 118, nota 5).

³ Evident, avem de-a face aici cu cele mai importante două reducții: cea propriu-zis fenomenologică (sau *epochē* transcendentală) și cea eidetică.

seninătate că semiologia ar fi parte a psihologiei sociale¹, fără a manifesta aşadar vreo reticență față de fenomenele însăși aparținând teritoriului obiectual al acestei științe, Husserl și Peirce militează, aşa cum am arătat, pentru abolirea gândirii pe care am putea-o numi "psihologice" și pentru instaurarea supremăției logicii (a semioticii).

Așadar: din punctul de vedere al lui Husserl sau Peirce, psihologicul ar trebui eliminat pentru lipsa lui de puritate: amestec greu disociabil de reprezentare, gândire calculatorie și surogare imaginativă, de natură și spirit, real și simbolic, el pare a constitui un *no man's land* asemănător (voi fi scuzat pentru această *analogie*) limbajului ca melanj indistinct, anterior distincției (metodologice) *langue/ parole*, despre care vorbește Saussure. Pe scurt, semioticienii american și german consideră că psihologicul este cu totul altceva decât semioticul, din moment ce amândoi doresc înlocuirea primului cu cel de-al doilea. Firește, odată această înlocuire făcută, ne-am afla din nou într-un teritoriu "pur". Despre ce fel de teritoriu e vorba? Cel mai degrabă, de o zonă a gândirii reprezentativ-calculatorii (pentru *raționalistul* Husserl), respectiv una a acțiunii sociale semnificative (pentru *pragmatistul* Peirce²).

Paradoxul care, cred, se face simțit aici este următorul: ambii gânditori au, evident, intuiția faptului că *perimetru* ce trebuie investigat aici (în lipsă de alt termen, îi voi spune pentru moment *domeniu al mentalului*, sau al *conștiinței*³) poate (și e bine) să fie abordat drept un univers *de-sine-stătător*, ceea ce reclamă ei și o purificare de amestecurile străine. Dar tocmai atunci când încearcă să autonomizeze "psihologicul", ei reduc specificitatea acestuia, aşa cum tocmai am arătat, la altceva. În schimb, Saussure, care a reușit să întemeieze lingvistica modernă ca știință *tocmai* prin izolarea (și *definirea* liminară) a unui domeniu de fapte cu totul specific, nu respinge

¹ Ideea lui Saussure se întemeiază pe conceptul durkheimian de 'fapt social', caracterizat prin trăsătura de a fi exterior indivizilor și independent de aceștia. (cf. COȘERIU 1958/1997, p. 30-31).

² Fac abstracție, aşadar, pe moment, de afirmația de mai sus potrivit căreia există și un *raționalist* Peirce.

³ Atât Husserl, cât și Peirce, ar fi respins cel puțin câte unul din acești doi termeni; Husserl, devenit fenomenolog, n-ar mai fi acceptat discuția despre o *mîntă* apartenență naturii; cel mult, ar fi căzut de acord cu ideea unei *conștiințe pure*; Peirce, care încearcă să eliminate din doctrina Treițăii orice antropomorfism, ar fi considerat mai suspect cel de-al doilea termen, rămnând deschis, în schimb, spre a accepta o utilizare 'non-umană' a termenului *mîntă*.

ideea de a include semnul lingvistic printre alte semne și de a subsuma știința tuturor acestora psihologiei.

Însă, cel mai probabil, situația este doar la suprafață ei paradoxală; privită la nivelul motivațiilor adânci, ea ne apare drept cum nu se poate mai firească. Husserl știe, evident, că există "ceva" acolo – ceva cu mult mai autonom, distinct și important decât amestecul de extern și intern, natural și construit al conștiinței înțeleasă psihologic. Devenit fenomenolog, el va spune cu claritate despre ce era vorba: despre *ego-ul-transcendental-cu¹-obiectele-sale-intenționale*. Stindardul său va fi, aşadar, *Phänomenologie über alles*, mai ales: fenomenologia împotriva și deasupra *psihologiei*. De asemenea, Peirce știe că discută despre ceva cu mult mai important (sau despre ceva reprezentabil mult mai abstract, și deci mai general-valabil) decât simpla minte omenească, încărcată, pe lângă *conștiința* poziției sale singulare, de sentimentul și poate chiar de senzațiile acesteia. De aceea va recomanda înlocuirea vagii psihologiei cu o știință riguroasă a proceselor (triadice) de semioză. Singur Saussure este, dacă pot spune astfel, destul de relaxat că să nu se simtă amenințat de subsumarea față de psihologie; el pare a avea intuiția că a descoperit secretul care, infuzat din lingvistică, va solicita reformularea radicală a tuturor științelor (sau cel puțin a științelor umane). Cu ochii noștri, ai celor de azi, situația – și gândul (poate neconștientizat) saussureian – se văd astfel: nu e nici o problemă dacă toată lingvistica începe în semiotică, iar aceasta din urmă e înghițită de psihologie, pur și simplu fiindcă, în ea însăși, chestiunea semnului lingvistic *e un cal troian*; e doar o problemă de timp ca "virusul" structuralist să pătrundă peste tot. (După cum bine știm, aşa s-a și întâmplat.)

Odată expusă chestiunea acestui "paradox", singurul lucru ce ne mai rămâne de făcut e să răspundem întrebării: cine, dintre cei trei, greșește, și cine, în cele din urmă, are dreptate?

3.1.8. Spre o (posibilă) reconstrucție integralistă a semiologiei

Subtitlul de mai sus poate sugera o oarecare *lipsă de modestie* în ce privește deschiderile prezentei lucrări. Doresc însă a sublinia că e vorba, tocmai, de *deschideri*, posibile alte direcții de investigație "cîndva", și nu de

¹ Am folosit scrierea cu liniuțe de *unire*, ca și prepoziția *cu* în locul lui și pentru a mai sublinia o dată monismul acestei concepții. Ego, intenționalitate și lume nu sunt, pentru Husserl, două sau trei lucruri, ci unul singur.

scopuri. În ce le privește pe acestea din urmă, e o chestiune de tradiție (și, în realitate, de înțelepciune) ca în domeniul lor să nu ne avântăm prea departe – tocmai spre a putea avea speranța unei tratări exhaustive și a unei munci încheiate. E o chestiune de prudență să nu declarăm a fi *vrut* foarte mult. Dar să ne abținem de la a *spune ce începe să se (între)vadă din poziția (securizată) pe care am atins-o* și semn al celei mai grave nebunii, cea de a *ne refuza orizonturile* – în condițiile în care ființa umană nu e, totuși, în esență ei decât o ființă-în-perpetuă-confruntare-cu-limitele¹.

O voi spune, aşadar, fără prea multă ezitare: cel puțin două lucruri pot începe din locul unde se termină argumentația prezentei teze: mai întâi, o *reconstrucție integralistă a fenomenologiei*, mai cu seamă în sensul unei fenomenologii a alteritatei; mai apoi, o *reformulare*, de pe "plataforma" lingvisticii integrale, a *chestiunii semiologice* pe care, în urmă cu aproape un secol, o punea în discuție Saussure.

Această din urmă deschidere reclamă o alegere între proiectele semiotice mai sus prezentate; iar răspunsul la întrebarea cu care încheiem precedenta secțiune, cine (dintre cei trei) are dreptate și cine greșește, nu poate fi decât dublu:

Mai întâi voi spune: raportat la totalitatea chestiunii aflate de fapt în discuție, *toți trei greșesc*. Dar acest mod de a pune problema nu respectă deontologia culturii solicitată de poziția integralistă; de aceea voi reformula: privitor la câte o "secțiune" a problematicii, *să fiecare* dintre cei trei *are dreptate*.

Saussure are dreptate atunci când sugerează că orice cunoaștere/ comunicare umană, chiar dacă nu implică manifest "cuvinte" (vorbite sau scrise), începe de la *limbă*. Sau, așa cum spuneam mai sus, Saussure înțelege cel mai bine problema *Semnului*. Aceasta e și motivul pentru care, vrând a denumi în subtitlul prezentei porțiuni de text știința generală a tuturor "semnelor", am optat cu toată hotărârea pentru denumirea structuralistă: nu pot vedea această știință altfel decât dominată net și asumat de problema semnului lingvistic.

Pe de (o) altă parte, Husserl are dreptate atunci când afirmă că obiectele cunoașterii umane au, cel puțin primar, un statut *intențional*. Lumea nu este ceva de sine stătător, ci este *corelativă ego-ului și*

¹ Invoc aici nu atât o peratologie în sensul lansat în cultura noastră de către Gabriel Liiceanu, cât mai simplă și elementara, la urma urmelor, definire heideggeriană a *Dasein-ului ca* transcendentă.

activității sale constitutive. Sau, ca să respect simetria: Husserl înțelege cel mai bine problema *Obiectului*.

Și Peirce, la rândul lui, are dreptate – atunci când recunoaște (implicit) *medierea simbolică globală* ce caracterizează orice proces cognitiv-comunicativ. Adică: Peirce înțelege cel mai bine problema *Interpretantului*.

Din punct de vedere integralist, primul raport semiotic (sau poate ar trebui să-i spunem *semiologic*?) poate fi "rezolvat" printr-o atență reconstrucție/ reformulare a doctrinelor structuralistă și fenomenologică. Cel de-al doilea raport semiotic reclamă recunoașterea unei treițăți – pe care, însă, voi prefera în continuare să o înțeleg mai degrabă humboldtian decât peircean. De aceea, "reconstrucția integralistă a semiologiei" ce se poate anunța aici trebuie, cel puțin într-un prim moment, să excludă chestiunile propriu-zis pragmatice (iar, dacă acceptă să le ridice, să o facă doar ulterior momentului ei pur semantic și doar într-o *treime* a ei, dimensiunea ei propriu-zis pragmatică trebuind completată de una apofantică și una poetică).

3.1.9. Husserl și semiotica

Expunerea amănunțită a proiectului husserlian al "logicii semnelor" va fi făcută de-abia în subcapitolul următor al acestei teze. De aceea, mă voi mulțumi, aici, să explic de ce am acordat atâtă importanță acestei scrieri aparent marginale, și lui Husserl în genere ca semiotician:

Pe de o parte, o semiotică viabilă astăzi nu e, după părerea mea, completă, fără o rezolvare de tipul celei propuse de Husserl a chestiunii relației dintre semne și obiecte (în sensul în care obiectele sunt, pur și simplu, produsele intenționalității semnlice). Pe de altă parte, semiotica de la 1890 a viitorului filosof german nu este cu adevărat inteligibilă decât în lumina a ceea ce avea să fie fenomenologia, mai precis, a unui concept de "intenționalitate" *posterior* reducțiilor transcendentală și eidetică. Aceasta fiindcă – pentru a mă referi acum la tema prezentei lucrări în întregul ei – cel mai important ansamblu de concepte husserliene semnificative pentru lingvistica integrală e tocmai cel care privește ceea ce Coșeriu avea să numească *primul raport semiotic*: actualizarea semnificatelor din limbă și trecerea lor prin proceduri ce țin de determinare (și cadru) pentru a obține

designați. Sau, în termeni husserlienii: "mobilizarea", punerea-în-act a unor *eidos*-uri în procesul de *constituire a obiectelor intenționale*.

E adevărat: Husserl a renunțat la semiotică pentru a face fenomenologie; și, foarte probabil, n-ar fi putut să-o facă pe aceasta pe atât de bine și convingător pe cât a făcut-o, dacă ar fi rămas obsedat de chestiunea semnelor. Pentru noi, cei de azi, însă, acest început – neurmat – de drum e cum nu se poate mai simptomatic, atât în ceea ce a adus el ca realizare efectivă, cât și în renunțarea care, dat fiind ceea ce căuta propriu-zis gânditorul german, era, o știm acum, inevitabilă.

3.2. *Zur Logik der Zeichen / Determinación y entorno*

Semnele de bază ale teoriei numerelor sunt semnele 0, 1,..., 9. Tot restul cifrelor, în continuare, ca $2+3$, 5.6, $4/2$ și.a. sunt numai semne deduse privind numere impropriu reprezentate. Orică operație, de pildă o adunare, este o modelare simbolică a adevărului, cu ajutorul însă al unor operații premergătoare precise, realizate prin intermediul semnelor de bază.

[HUSSERL 1890/1993, p. 46]

- Argument
- Despre logica semnelor (semiotica)
- Determinare și cadru
- Comparație, interpretare, concluzii

3.2.0. Argument

Ambițiile capitolului de față sunt, mai ales comparate cu ale celor din primele două secțiuni, extrem de restrânsă, dacă nu chiar punctuale. E vorba despre o prezentare, însotită de succinte comentarii (pe alocuri critice, mai ales în ce-l privește pe Husserl) a două texte "de tinerețe" aparținând autorilor de care se preocupă prezenta lucrare.

Textul husserlian e o primă schiță a unei *semiotici prefenomenologice*, în ambele sensuri ale acestui termen. Pe de o parte, el vorbește despre o "logică a semnelor", iar cotitura fenomenologică ulterioară a gândirii lui Husserl îl va face pe acesta să supună, dacă nu reducției, măcar unor reformulări radicale și logica, în înțelesurile ei atât clasic, cât și formal. Pe de altă parte, pot fi deja depistate aici intuiții fundamentale dezvoltate cu adevărat de-abia în fenomenologie. Altfel spus, avem de-a face cu textul unui matematician de formăție,

pe cale să devină filosof: proiectul semiotic husserlian va fi inevitabil prins în această mișcare de tranziție, ceea ce înseamnă că, odată ea încheiată, se va vedea cu destulă claritate că teoria semnelor n-a depășit nicicând, pentru gânditorul german, statutul secundarității.

Textul coșerian, datând din 1955, afirmă tripartitia planurilor limbajului ca și, corelativ, necesitatea de a dezvolta lingvistici complementare celei idiomatice: o *lingvistică a textului și una a vorbirii* – discutând, în continuare, pentru prima dată, problematica aferentă acesteia din urmă. Noutatea abordării coșeriene este absolută (există predecesori pe care autorul însuși îi numește, dar ei nu rezervă vorbirii și textului planuri diferite ale activității/ competenței/ conținutului). Lingvistica vorbirii (ulterior numită designațională sau elocuțională) va rămâne tot timpul o parte a proiectului integralist – cel puțin ca sarcină. Unele dintre conceptele-cheie par să nu-și fi dobândit încă, în **Determinacion y entorno**, statutul de termeni tehnici ai viitorului integralism – vorbesc aici, în primul rând, despre *designare* (*designație*) și *designat*. Totuși – voi încerca să arăt – întregul ‘material’ a ceea ce va fi lingvistica elocuțională e prezent deja, intuitiv, în acest studiu. De altfel, Coșeriu însuși va trimite mereu, ulterior, la el ca la punctul de ancorare al lingvisticii planului universal.

3.2.1. Despre logica semnelor (semiotică)

3.2.1.1. Poziția textului în ansamblul operei husserliene

Despre logica semnelor (*Zur Logik der Zeichen*) aparține elaborărilor din anul 1890, perioada apariției celebrei **Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen**, în raport cu această operă, Despre logica semnelor urmă să reprezinte un 'text suplimentar'¹. E vorba, aşadar, de o perioadă în care Husserl, a cărui orientare academică inițială a fost matematică², începuse, datorită influenței exercitate asupră-i de Franz Brentano, să se îndrepte către

¹ Cf. HUSSERL 1890/1993, p. 19 (în **Nota introductivă**).

² A studiat matematicile la Leipzig, Berlin și Viena; în 1887, la Halle, a susținut un *Habilitationsschrift* cu titlul *Über den Begriff der Zahl* (**Despre conceptul de număr**), care avea să devină parte a **Filosofiei aritmeticii**. (cf. BELL, p. 3-4, HUSSERL 1931/1994, p. 14)

filosofie¹, sau, oricum, să înțeleagă că o abordare corectă a chestiunilor aritmeticii trebuie să se deschidă spre domeniul "logicii" (*id est* al unei științe a proprietăților formale ale semnelor) și cel al "psihologiei" (cum, cu un termen destul de nefericit, numește Husserl, în textul prezentat mai jos, teritoriul ce avea să revină, mai târziu, după săvârșirea cotiturii transcendentale a gândirii sale, fenomenologiei intuiției sau a "donației")².

Cu alte cuvinte, trebuie să înțelegem textul ce ne interesează aici ca pe o placă turnantă între o abordare de stil brentanian a problematicii aritmetice³ și o dezvoltare într-un stil destul de propriu⁴, deja, a chestiunilor legate de idealitatea specifică semnelor matematice. În plus, trebuie să vedem aici o prefigurare extrem de timpurie a unei tematici reluate de Husserl de-abia spre finalul vieții lui:

În cadrul lucrărilor din perioada **Filosofiei aritmeticii**, o *logică a semnelor* era menită să constituie o parte însemnată a unui al II-lea volum al acesteia, desfășurând "programul timpuriu" al unei "aritmetici finite" sub latura fundamentării "prelogice", a "fundamentării prin lumea vieții", program reluat în **Krisis** (1936), la fel de importantă ca și fundamentarea prin "multiplicitatea infinită actuală", ambele fiind inteligibile "numai pe baza unei determinări proprii a raportului dintre conceptul matematic și subiectivitate", pregătit în **Filosofia aritmeticii**. [Notă introductivă la HUSSERL 1890/1993, p. 19]

3.2.1.2. Structura textului

Oricât de incredibil ar părea, mai ales din partea unui gânditor ce militează în întreagă această parte a vieții și operei sale pentru desăvârșita *rigoare*, aici Husserl se lasă ghidat mai degrabă de mecanismul ("orb", cum vom vedea că îl numește el în text) al asociației de idei: dacă există un plan de ansamblu al lucrării, el nu transpare în structurarea dată de însuși autorul; mai mult decât atât, subtitlurile așezate ici-colo de el sunt înselătoare,

¹ Cf. BELL, p. 3.

² BELL, referindu-se la perioada în care lăua naștere **Logische Untersuchungen**, enumera printre motivele de insatisfacție ale lui Husserl însuși, în raport cu **Philosophie der Arithmetik**, descoperirea lui că perspectiva din care încercase să soluționeze problemele acolo era mult prea restrânsă. (p. 81-82)

³ Poate mai mult decât atât: a problematicii *fregeiene*, cum susține BELL (p. 31).

⁴ Spre exemplu, ideea brentaniană a indistincției de conținut între intuiții (*Anschauungen*) și concepte (*Begriffe*) e respinsă, în **Filosofia aritmeticii**, de Husserl – ceea ce îl apropie, evident, pe viitorul filosof, de doctrina kantiană. (cf. BELL, p. 32-33)

prezidând secțiuni în care e vorba despre altceva decât fusese "anunțat". Ca o consecință, nu voi face nimic altceva, deocamdată, decât să "relatez" (rezumativ și respectând topica ideilor aşa cum le-a delimitat Husserl) conținutul studiului, adăugând pe parcurs o împărțire pe secțiuni ce îmi aparține și care o încalcă pe cea husserliană (consemnată, desigur, și ea). Într-un final, voi încerca să reconstruiesc, în măsura posibilităților, coerenta – sau, dimpotrivă, tensiunea – de adâncime ce a generat acest text.

3.2.1.2.1. Definirea noțiunii de *semn*. Criterii clasificatorii

Prima parte (fără subtitlu separat) a acestui text pleacă de la o întrebare surprinzătoare¹, însă ușor retorică²:

(H 1)³ Cum putem vorbi oare despre concepte pe care nu le avem și cum de nu este absurd ca pe astfel de concepte să fim nevoiți a funda aritmetică, cea mai certă dintre toate științele? Răspundem la aceasta printr-o cercetare generală care ține de domeniul logicii. [HUSSERL 1890/1993, p. 21]

Aici, Husserl se preocupă de diferențierea între concepte (conținuturi în genere) *proprietăți* vs. *improprietăți*. *Proprietăți* e o reprezentare intuitivă (în senzație sau fantezie⁴) care nu e semn pentru o alta⁵. Cuvântul "semn", spune autorul,

¹ În fond, o 'transbordare' în teritoriul mai larg al logicii semnelor a unei chestiuni aritmetice: ce fundare (intuitivă, sau care poate fi în ultimă instanță readusă la intuiție – firește, cât e vorba de Husserl) au numerele mai mari de 9 (se spune în acest text, la p. 46), mai mari de 12 (se sugerează în teoria agregatorilor – cf. BELL; p. 34)? Astfel, textul **Filosofie aritmetică** are două mari părți, intitulate **Concepțe autentice ale multiplicității, unității și numărului** și **Concepțe simbolice ale numărului și originile logice ale aritmeticăi cardinale**. (cf. BELL, p. 34)

² Este evident că Husserl e convins că defiține un răspuns, sau măcar schiță unui răspuns la această chestiune: e vorba, cel mai probabil, despre distincția între două tipuri de abstracție (cu prefigurarea, în conceptual de abstracție ideafională, a conceptualui central pentru fenomenologie, cel de intuiție eidetică sau categorială), ca și de distincția între proprietățile, ca să zicem așa, designative (în sensul lui *bezeichnung*) ale semnului și proprietățile lui formale ca membru al unui sistem.

³ În interiorul acestui capitol am numerotat citatele husserliene și coșeriene, pentru a ușura trimiterile (comparative) interne.

⁴ Cf. HUSSERL 1890/1993, p. 21. Ni se revelă aici caracterul *brentanian* al prezentei abordări husserliene: obiectele nu sunt obiecte reale, ci obiecte ale unei intenționalități încă netrecute prin reducția transcendentală.

⁵ Dacă ar fi semn pentru o alta, ar fi concept (*Begriff*). Intuițiile oferindu-ne întotdeauna obiectele *în persoană* (ca să folosim o expresie predilectă a lui Husserl de mai târziu), în cazul lor nu funcționează distincția între aparență și realitate (cf. BELL, p. 36); ele nu

trebuie luat în sensul cel mai larg cu puțință, el cuprinzând totodată semnele sensoriale exterioare (cum sunt numele proprii) și numele generale. Acestea din urmă trimit doar indirect la obiecte (*Gegenstände*): această funcție de referire mediată printr-un concept general (abstract) e numită de autor conotare (*Mitbezeichnung*).

Urmează o definiție într-adevăr largă (dacă nu chiar laxă) a semnului:

(H 2) ... semn al unui lucru (al unui conținut în genere) poate fi totul și orice. Tot ceea ce este potrivit pentru a-l deosebi de altele și după care putem apoi să-l recunoaștem. [HUSSERL 1890/1993, p. 23]

Cât despre această "recunoaștere", ea poate proveni din două surse – iar diferențierea lor va constitui unul dintre leit-motivele prezenterului text husserlian: ea poate surveni, pe de o parte, datorită unui mecanism pur "psihologic", ce funcționează asociativ și, în fapt, inconștient¹ – și, pe de altă parte, în baza unui mecanism pe care Husserl îl va numi, ceva mai jos, "logic":

(H 3) Ca să fie posibil conceptul de semn, ca să putem crea și întrebuița semnul cu un anumit scop, trebuie să luăm în considerare îndeosebi raportul dintre semn și desemnat; experiența ne-a arătat, într-adevăr, de nenumărate ori că notele distinctive exterioare-senzoriale și cele conceptuale sunt potrivite pentru a ne îndrepta gândurile spre conținuturile pe care acestea [semnele, n.m., C.V.] le posedă. Conceptul de semn este tocmai un concept relațional; el indică un desemnat (*Bezeichnetes*). [HUSSERL 1890/1993, p. 23]

Urmează, în această secțiune, dar continuând și în următoarea, o serie de dihotomii necesare unei clasificări a semnelor:

1. *semne exterioare* vs. *conceptuale*, sau *semne în sens îngust* vs. *note distinctive*. Semnul exterior desemnează, dar nu caracterizează; el nu are nimic comun cu conceptual particular (citește: propriu) al desemnatului. Notele distinctive depind însă de acesta și se împart, la rândul lor, în *interioare* vs. *exterioare*.

(H 4) Primele sunt determinații care sunt incluse ca niște conținuturi parțiale în reprezentarea conținutului desemnat; celealte sunt determinații relative care

pot fi subiectul unei tratări în termeni de adevărat sau fals. Conceptele, abstrase din intuiții (*Anschauungen*), nu pot nici ele să formeze în mod izolat obiectul unei apofantici. De-abia la nivelul judecăților, vom vedea, survine problema adevărului.

¹ "... nu trebuie să se amestece faptul utilizării de reprezentări-surogat cu știința despre această utilizare." (HUSSERL 1890/1993, p. 36)

caracterizează conținutul ca fundament al anumitor relații pe care le susține.
[HUSSERL 1890/1993, p. 23]

2. **semne univoce** vs. **plurivoce**, cu precizarea că trebuie deosebite semnele care sunt astfel doar accidental (ex. plurivocitatea numelui propriu dacă există mai multe persoane cu același nume) de cele care sunt astfel prin natura și determinarea lor. Și aici, Husserl face o precizare care ne interesează mult în efortul nostru de a pune în paralel **Despre logica semnelor** cu textul coșerian:

(H 5) Prin legătura reciprocă și delimitarea semnelor plurivoce se pot forma semne compuse, configurate univoc, un procedeu de care se servește mereu limba în relația ei cu numele generale, realizându-se astfel o imensă economie de semne și considerabilă stimulare a unei cunoașteri extinsă prin semnele care o transpun. [HUSSERL 1890/1993, p. 24]

3. semne simple vs. compuse

4. **semne directe** vs. **indirecte**. Pentru acestea din urmă este crucială distincția între ceea ce semnul semnifică (*bedeutet*) și ceea ce el desemnează (*bezeichnet*). Semnificarea și desemnarea coincid în cazul semnelor directe, în vreme ce, dacă avem de-a face cu semne indirekte,

(H 6) ... există medieri între semn și lucru, iar semnul desemnează acest lucru chiar prin aceste medieri, și tocmai de aceea ele constituie și semnificația. Semnul indirect Z are ca semnificație faptul că desemnează direct pe Z1, acesta direct pe Z2, ș.a.m.d., până ce, în fine, Zn îl desemnează direct pe G. Ca urmare, semnificația numelui general constă, de exemplu, în aceea că el desemnează un obiect oarecare pe baza și prin intermediul anumitor note distinctive conceptuale pe care le posedă. [HUSSERL 1890/1993, p. 25]

5. semne identice vs. neidentice¹

6. **semne echivalente** vs. **neechivalente**. Două semne sunt identice dacă desemnează în același mod același obiect, și echivalente dacă desemnează în mod diferit același obiect.

7. **semne pentru conținuturi de reprezentare** vs. **semne pentru judecăți** (cuvinte, cifre etc. vs. propoziții, ecuații, inegalități etc.). La rândul lor, semnele pentru conținuturi se împart în **semne pt. conținuturi absolute** vs. **semne pt. conținuturi relativi**.

¹ De aici înainte, Husserl renunță la a numerota dihotomiile din clasificarea sa. Pentru coerenta demersului, am adăugat ordinalele necesare.

În acest punct al textului, autorul introduce un prim subtitlu: **Despre împărțirea semnelor în naturale și artificiale** – dar, surprinzător, nu vom avea de-a face, pe mai departe, cu vreo explicitare (o definire a membrilor) acestei distincții, ci, pur și simplu, cu o relatare (pe care nu voi ezita a o numi naiv¹) privitoare la proveniența semnelor artificiale:

(H 7) Inventarea de semne artificiale are loc în genere chiar pe treptele cele mai de jos ale dezvoltării umane. /.../ O exteriorizare senzorială, de exemplu "aceea" care se oferă ca semn natural pentru individul singular, poate să devină concomitent un mediator al înțelegerii și pentru un alt individ. Cunoașterea acestui efect ne poate oferi deci prilejul de a folosi semnele naturale ca mijloace practice de înțelegere. În felul acesta, printr-o întrebuiințare frecventă și reciprocă iau naștere semne cu o semnificație stabilă și convențională. [HUSSERL 1890/1993, p. 26]

Și mai ciudat decât atât, dihotomia anunțată în subtitlu (și pe care, pentru a păstra expunerea riguroasă a clasificării, o consemnez aici: 8. **semne naturale vs. artificiale**) e abandonată ca obiect de discuție, după doar două aliniate, pentru a se trece la o tentativă – destul de complexă – de a lămuri o altă diferențiere:

9. **semne formale vs. materiale**. Cu această dihotomie, ne aflăm în primul moment în care Husserl adoptă un ton polemic și afirmă necesitatea stringentă de a depăși anumite neclarități ale logicii precedente sau contemporane lui:

(H 8) Pentru poziția logicii este caracteristic faptul că părerile referitoare la deosebirea dintre conținut și formă nu s-au clarificat până acum. S-au amestecat aici dintotdeauna două deosebiri complet eterogene: deosebirea dintre conținutul judecat și actul judecării, pe de o parte, și deosebirea dintre fundamentele relației și relație, pe de altă parte. S-au confundat forma judecării și forma relației. Vechile explicații ale judecății ca o relație sau o împreunare de reprezentări se bazează cu totul pe această confuzie. [HUSSERL 1890/1993, p. 27]

După ce invocă celebra idee brentaniană potrivit căreia orice judecare e, după consecințe, o afirmație sau negare a unui conținut de reprezentare, Husserl declară că ar fi absurd să se considere, în condițiile date, ca formă – ceea ce ține de actul judecării și ca materie – conținutul judecat. În

¹ În fond, o *legendă*, așa cum orice gânditor care n-a săvârșit mutația (de esență humboldtiană, v. DI CESARE 1991, p. XXXIII, ca și, în lucrarea de față, *supra*, cap. **Ființa spiritului este act**) problematicii originii limbajului din perspectiva genetică în cea transcendentală e nevoie să ofere.

consecință, un alt principiu de deosebire trebuie invocat aici, și anume, cel potrivit căruia formalul se bazează pe tipul relației.

Avem de-a face, aşadar, nu cu o bipartiție, ci cu o cvadripartiție: pe de o parte, actul judicativ și oointinutul său, pe de alta, fundamentele materiale la nivelul "obiectelor" și relațiile interobiectuale ce decurg din ele. (E de lăsat în suspensie, pentru moment, întrebarea "ce se înțelege aici prin obiecte?") Avantajul, sugerează Husserl, când ne plasăm la nivelul judecății, e că uniformitățile ei permit într-o mai mare măsură o manieră de tratare formală, adică algoritmică. Dezavantajul, înțelegem noi, e că nu putem fi foarte siguri că aceste uniformități oglindesc relații fundate la nivel obiectual. Oricum, în continuare ne e oferită o formulare ce trădează totodată o *răsturnare semiotică* (de aici înainte vom pleca de la semne spre lucruri) și o teorie a semnelor/ sistemelor de semne *motivate*:

(H 9) În cazul oricărei gândiri compuse, deosebim între materie și formă. Materia este reprezentată prin nume, forma prin expresii sincategorematice simple sau compuse. Numele servesc, și este funcția specifică lor, la desemnarea conținuturilor absolute, a fundamentelor relației. Dimpotrivă, termenii sincategorematici au funcția de a exprima relația dintre elementele absolute ale gândirii¹. [HUSSERL 1890/1993, p. 28]

După ce oferă câteva exemple pentru diferențierea materie-formă și după ce atrage atenția asupra faptului că deosebirea dintre acestea rămâne una relativă, Husserl se apropie de încheierea respectivei subdiviziuni a textului său, insistând din nou asupra avantajelor unei abordări semiotice:

(H 10) Că deosebirea dintre materie și formă subliniată de noi este, într-adevăr, de o certă valoare pentru o logică formală, cea mai bună doavă în acest sens ne-o oferă științele în care un raționament realmente fructuos și cuprinzător are loc numai prin mecanisme formale: științele despre numere, mărimi, lungimi. Constatăm pretutindeni că în cadrul semnelor nu trebuie să distingem între actul judecății și conținutul judecat, ci între semne pentru fundamente ale relației și semne pentru relații... [HUSSERL 1890/1993, p. 29]

¹ Acest final neasteptat de propoziție ne atrage atenția că partitia între date obiectuale și date judicative e o partiție a *datelor conștiinței*, ca și la Brentano. De altfel, ceva mai jos, Husserl spune: "Concepță din punctul de vedere al unui fundament sau altul, relația este o activitate psihică specială, care ține de specia reprezentării." (HUSSERL 1890/1993, p. 28). Oricât de surprinzător ar părea, nu e vorba nicicând, în acest text, când se vorbește de obiecte, de lucruri exterioare conștiinței – acestea sunt dintr-un început declarate drept incognoscibile la un mod propriu: v. mai cu seamă, *infra*, citatul (H 14).

3.2.1.2.2. Problema reprezentărilor improprii

Subcapitolul următor – în diviziunea aplicată textului de Husserl însuși – poartă, oarecum surprinzător, un titlu care aproape că-l reia pe cel anterior: **Împărțirea mai largă a semnelor în naturale și artificiale**. Ca lungime, el e vizibil disproportionalat în raport cu primele două subsecțiuni – în fapt, tot ceea ce a mai rămas din text (mai bine de două treimi) e cuprins aici.

Mai întâi, Husserl insistă asupra excepționalei importanțe pe care o prezintă pentru viața noastră psihică reprezentările improprii:

(H 11) ... ele nu numai că însoțesc dezvoltarea psihică, ci o și condiționează în mod necesar, o fac înainte de toate posibilă. Fără posibilitatea unor semne distinctive exterioare stabile, ca suport al memoriei noastre, fără posibilitatea unor reprezentări simbolice elementare pentru reprezentări autentice abstractive, greu de deosebit și de reținut sau chiar pentru reprezentări care ne sunt doar înfățișate ca autentice, nu ar exista nici un fel de viață spirituală superioară și, cu atât mai puțin, o știință. Simbolurile sunt cel mai important mijloc auxiliar natural, prin care sunt depășite limitele originare atât de strâmte ale vieții noastre psihice și, cel puțin într-o oarecare măsură, sunt făcute inofensive imperfecțiunile esențiale ale intelectului nostru. În ocolisurile economicoase proprii unei gândiri superioare, ele capacitează spiritul uman pentru realizări pe care acesta nu le-ar putea înfăptui niciodată direct, prin efortul său cognitiv propriu. Simbolurile servesc la economisirea capacitatei de muncă spirituală ca uneltele și mașinile la economisirea capacitatei de muncă mecanică. [HUSSERL 1890/1993, p. 30]

Devine clar faptul că posibilitatea *formalizării* constituie uriașul avantaj al reprezentărilor simbolice și, implicit, al semnelor. Aceasta pentru că, evident, toate reprezentările simbolice sunt semne. Reciproca, însă, atrage atenția gânditorul german, nu e valabilă:

(H 12) ...nu orice semn este o reprezentare impropriă. Dacă un lucru nu ne este dat în mod direct, ci numai prin intermediul semnelor, atunci complexul acestor semne, respectiv acela format din semnele sale combinate, înlătărește lucrul. Dar nu orice semn are această funcție de înlocuitor și nici nu oricare dintre semne are menire pentru aceasta. Căci numai atunci când semnul este univoc, când el singur este suficient pentru sine ca să reprezinte lucrul fie exterior fie conceptual, atunci lucru este indirect dat prin semn; numai atunci semnul poate servi drept înlocuitor al lucrului. [HUSSERL 1890/1993, p. 31]

Din nou, autorul insistă asupra diferenței dintre univocitate (a desemnării) în sens *psihologic* (în circumstanțe reale, *hic et nunc*) vs. *logic* (ca

univocitate strictă). Subclasificarea ce urmează privește tipurile de cazuri în care se utilizează reprezentări improprii. Schematic, ea ar arăta astfel:

reprezentări improprii	1	simpli mijlocitori pentru crearea reprezentărilor proprii ce le corespund (mnemotehnică, copii convenționale, versuri învățate pe de rost etc.)
	A	înlocuitori de comoditate pentru reprezentări propriu-zise (pentru a scuti utilizatorii de o activitate psihică superioară) atunci când reprezentările proprii pot fi readuse oricând în memorie
	B	înlocuitori ai unor reprezentări proprii ce ne sunt refuzate fie momentan, fie definitiv

În ce privește cazul 2A reprezentat mai sus, principala problemă survine atunci când utilizatorii "uită", sau poate nici măcar n-au sesizat caracterul impropriu al reprezentărilor. O aspră critică a oricărei gândiri neriguroase e implicită aici. (Ni se dă exemplul reprezentării unei mingi ca înlocuitor al conceptului geometric al unei sfere – față de care prezintă doar o similitudine "grosolană".) Simplul mecanism *psihologic*, necăluzit de interesul propriu-zis cognitiv, și care funcționează în virtutea unor asocieri de idei fără acoperire în relații reale, poate duce, firesc, la eroare – aceasta în măsura în care nu încercăm să recuperăm reprezentările autentice. Câtă vreme ne aflăm, însă, în domeniul utilizărilor 2A, recuperarea nu e *din principiu* exclusă:

(H 13) În desfășurarea rapidă a fluxului gândirii, semnele (așa cum am menționat pe larg) suroghează fără ca noi să fim conștienți de aceasta. Ni se pare că operăm cu concepțele reale. Dar chiar când suntem săliți să reflectăm, observăm adevarata situație, de parcă am deveni deodată nesiguri, chibzuim asupra semnificației unui cuvânt, dar ne mulțumim de regulă cu simple surogate. Oricare rămășiță reproducă și o judecată de recunoaștere însuflarețită de aceasta ne sunt de ajuns. Ele ne asigură posibilitatea ca, în orice clipă, să fim în stare să ne explicăm întregul conținut al semnificației cuvântului. Atunci ne simțim familiarizați cu lucrul și mergem mai departe, așteptând ca mecanismul reproducerei să funcționeze bine. [HUSSERL 1890/1993, p. 34]

Dar în cazul 2B nu poate avea loc nici o recuperare. Acum, simbolurile privesc lucruri la a căror reprezentare proprie nu avem acces – aceasta fie în

mod provizoriu, fie definitiv¹. O serie întreagă de concepte sunt exemplificate aici:

(H 14) ... concepte ca Africa, pământul și cele asemănătoare /.../ apoi conceptual de om în sensul fiziologiei și psihologiei, și în sens analog conceptual de animal și de plantă, concepțele științelor ș.a.m.d. Un complex extrem de mare de reprezentări improprii, coordonat prin tot felul de judecăți, cu posibilitatea unei extinderi nelimitate circumscrisă însă prin note distinctive caracteristice, constituie suma a ceea ce poate cel mai bun cunoșător al unui astfel de concept să-și actualizeze sau să desemneze indirect ca aparținându-i. /.../ Cea mai mare distanțare de reprezentările reale o atinge formarea simbolică a reprezentării în concepte ca Dumnezeu, lucru exterior, spațiu real, timp real, sufletul altuia² ș.a.m.d., apoi în formarea unor concepte contradictorii ca fier lemnos, cerc pătrat ș.a.m.d. În timp ce în cazul exemplelor anterioare ne putem imagina oricând că o extindere eventual cantitativă a capacitaților intelectuale ar face posibilă o reprezentare reală (de exemplu, despre Africa) în cazul celor introduce aici mai sus este clar că nici o sporire, oricât de apreciabilă, a acestei capacitații nu ar putea să conducă la concepțele intenționate; la unele deoarece o judecăță evidentă ne garantează incompatibilitatea notei distinctive conferite, la altele, deoarece intenționatul (*das Interdierte*) este gândit prin determinații negative care țin de conținutul conceptualui în mod expres ca fiind extrapsihic, și ca atare nereprezentabil.³ [HUSSERL 1890/1993, p. 35]

Înțelegerea de către vorbitorii spontani, naivi, a utilizărilor încadrate sub tipul 2B nu e *psihologic* diferită de cea a utilizărilor de tip 1 sau 2A. Totuși, atrage atenția Husserl, e esențial să fim mereu conștienți de gradul de (im)proprietate (dacă putem spune astfel) al reprezentărilor cu care lucrăm:

(H 15) Odată cu fiecare echivalare practică a reprezentărilor propriu-zise și a simbolurilor acestora, care face posibilă utilizarea celor din urmă în locul celor dintâi, trebuie să fim pe deplin încredințați în prealabil că prin aceasta putem ajunge la o plăsmuire de reprezentări simbolice care nu sunt fundate prin reprezentările propriu-zise anterioare. Faptul că o dată cu perfecționarea limbii, reprezentările improprii de acest gen ar trebui să

¹ "Un eveniment din trecut nu mai poate fi adus la viață de nici o putere a lumii." (HUSSERL 1890/1993, p. 34) Sesizăm aici profilarea uneia dintre cele mai 'spinoase' probleme ale fenomenologiei, cea a temporalizării.

² E obligatoriu să remarcăm că tocmai problemele existenței unei lumi extrasubiective și a intersubiectivității sunt cele care intervin deja aici.

³ Din nou ni se atrage atenția că toate obiectele despre care discutăm aici sunt în *conștiință*, ca fenomene fizice (în opozitie cu cele mentale) în sensul de la Brentano. (v. BELL, p. 8)

câștige tot mai mult în extindere și importanță nu mai necesită nici o explicație aparte. Formarea conceptuală de nivel superior merge mână în mână cu dezvoltarea limbii. [HUSSERL 1890/1993, p. 36]

După cum vedem, am ajuns iarăși într-un punct ce s-ar putea arăta deosebit de interesant pentru noi, ca lingviști. Spre disperarea (pe deplin îndreptățită) a comentatorului semiolog¹, însă, discursul husserlian își schimbă, brusc, din nou direcția.

3.2.1.2.3. Judecăți improprii: logic și psihologic

O notă de subsol a ediției românești² ne spune de-a dreptul care e preocuparea lui Husserl în continuare: e vorba de a ne apropia, în fine, de logica semnelor în sens restrâns, precizat. De cele mai multe ori, spune gânditorul german, în activitatea judicativă practică noi nu observăm faptul că rudimentele și semnele suroghează; nu motivele logice, cognitive, ci legile psihologice oarbe sunt cele care ne călăuzesc cel mai adesea gândirea.

(H 16) Judecând, noi urmăram cursul asociației ideilor, care, conform cu orientarea interesului nostru, reproduce când una, când alta dintre grupele complexului asociativ aparținând conceptului; iar judecățiile și raționamentele noastre, socotind între acestea și anumite rudimente, când mai bogate, când mai sărace, iar uneori, aşa cum vom afla, urmate și legate în exclusivitate de semne, se comportă cu toate acestea ca și cum ar avea la bază pretutindeni și totdeauna chiar conceptul propriu-zis și adevărul al lucrului, și aceasta simplu, pentru că noi nici nu observăm că, în loc să operăm cu întregul concept, operăm cu surrogate. Cu judecățiile noastre se petrece deci ceva asemănător ca și cu reprezentările noastre: în loc de judecăți propriu-zise avem judecăți simbolice, dar noi nu observăm că acestea sunt simbolice. [HUSSERL 1890/1993, p. 37]

Se conturează și mai evident, aici, opoziția (fundamentală pentru această fază a gândirii husserliene) între domeniul *psihologic*, dominat de o relativă neclaritate privitoare la proprietatea conceptelor noastre și a înlățuirilor, și cel *logic*, care trebuie corelat cu obiectivitatea, cu adevărul și justificarea lui. Husserl notează, însă, aici, un fapt foarte interesant din punct de vedere metafizic: ar fi de așteptat ca, datorită "guvernării" lor de

¹ Am scris 'semiolog', și nu 'semiotician', pentru a sublinia întrucâtva regretul nostru de gânditori trecuți prin școala humboldtiano-structuralistă – și deci conștienții de primeitatea limbii ca structurant al oricărei cogniții.

² HUSSERL 1890/1993, nota 12/p. 36.

către mecanismele psihologice, raționamentele noastre cotidiene să ducă aproape întotdeauna la eroare și doar în situații excepționale la adevăr; or, tocmai *contrariul* e cel care se produce. Demersul lui nefiind, însă, interesat de metafizică¹, autorul preferă să treacă mai departe, la o clarificare logică a stărilor de fapt psihologice:

(H 17) Cum adică? O clarificare logică a unui procedeu cunoscut ca ilogic? Nu-i vorba aici de o lipsă totală de sens? Este neîndoilenic că nu va fi atât de greu să clarificăm plauzibilitatea intenției noastre. Dacă un procedeu tipic de judecare, deși necălausit de motive cognitive, conduce totuși la rezultate corecte, atunci trebuie să-i căutăm temeiul și, în caz că acesta nu transpare din chiar construcția sa internă, să aflăm prin ce este el menit să construiască adevărul, dacă nu chiar cunoașterea. [HUSSERL 1890/1993, p. 38]

Două clase principale de cazuri sunt de deosebit aici:

(H 18) 1. acelea în care, atât în forma unor demersuri particulare, cât și în legarea acestora, procesul include (fără a fi observabilă) o judecată proprie ce are un caracter simbolic numai prin aceea că materia apreciată constă în surrogate în loc de reprezentări proprii;

2. cazuri în care judecarea însăși este una impropriă, astfel încât semne exterioare, cum ar fi propoziții și complexe sistematice propoziționale, sunt luate ca surrogate pentru judecăți și raționamente. [HUSSERL 1890/1993, p. 38]

În ce privește prima grupă de cazuri, explicația posibilei "reușite" a gândirii noastre ține de faptul că, oricât de fluctuante și neclare ar fi surrogatele cu care operăm, ele conțin în continuare părțile constitutive ale conceptelor veritabile:

(H 19) Considerate numai ca obiecte, ele [conceptele veritabile, n.m., C.V.] nu se înfățișează într-un mod neclar și nesigur, ci sunt prevăzute cu acel grad de claritate pe care îl reclamă însăși judecarea, restul de părți constitutive ale surogatului putând să fie de-acum sau chiar pentru totdeauna estompată... [HUSSERL 1890/1993, p. 38]

Pentru cazurile din cea de a doua grupă, nu mai avem de-a face, însă, ca până acum, cu semne conceptuale, care s-ar baza pe note distinctive de un fel sau altul, ci pur și simplu cu semne exterioare (ni se oferă câteva exemple simple, de tipul $a=b$, $b=c$, $c=d$, $d=e$, deci $a=e$). E vorba,

¹ HUSSERL 1890/1993, p. 37. Acest dezinteres față de metafizică, sau mai exact această amânare a problematicii metafizice va deveni un standard al fenomenologiei.

înțelegem, de dezvoltări pur formale, bazate exclusiv pe semne și întru totul indiferente față de conținutul acestora:

(H 20) Asemenea concluzii le realizăm de regulă simbolic. Dacă de la primii pași nu ne oprim însă nici la conținuturi proprii și complete, nici la conținuturi-surogat parțiale, ci numai la nume și semne grafice, atunci *eo ipso* nu poate fi nicidcum vorba de judecare și raționare la modul propriu. Atunci păsim doar în mod mecanic de-a lungul unei serii, legăm și eliminăm membrii acesteia după un anumit șablon și obținem astfel o judecată simbolică (o propoziție) ce valorează pentru noi ca semn al unui adevăr. [HUSSERL 1890/1993, p. 40]

Astfel de modalități simbolice de raționare (e vorba aici atât de cele de sub tipul 1, cât și de cele de sub tipul 2) nu prezintă aceeași originalitate ca și modalitățile reale, ci doar provin din acestea sub forma unor simplificări comode. În cadrul lor, reproducerea concluziei se bazează pe faptul că orice premisă și orice nume conținut în premise păstrează (și este "prelucrat" formal în raport cu) o poziție sistematică determinată, valorile de poziție servind, la finalul raționamentului, ca "reprezentanți" ai respectivului conținut. Pentru ca un atare mecanism să se constituie și să fie funcțional, e necesar, însă, ca anumite exigențe să fie satisfăcute:

(H 21) Mai întâi, prin însăși natura lor, mijloacele lingvistice de desemnare ce intervin într-o aplicare, deși nu în toate împrejurările, sunt univoce în legăturile sistematice de tipul celor prezентate aici. Formele sistematice de înlățuire a cuvintelor trebuie să oglindescă înțocmai pe cele ale ideilor, încrucișând, altfel, cele dintâi n-ar putea să devină nicicând surogate ale celor din urmă. /.../ Sistemul de semne trebuie să posede însă și o altă însușire, una mai specială tocmai înținând seama de faptul că o reproducere a concluziei trebuie să poată avea loc numai pe baza premiselor. Evident, una din părțile sistemului, anume aceea care conține premisele în ordinea și înlățuirea din care fac parte, trebuie să determine pur formal, și chiar univoc, pe cealaltă, anume pe cea care conține concluzia; numai atunci imaginea reproductive poate, în cazurile în care este dată numai cea dintâi, să construiască de îndată (în modalitatea descrisă mai sus) pe cea care lipsește, anume concluzia. [HUSSERL 1890/1993, p. 41-42]

Univocitatea expresiei lingvistice și determinarea univocă a concluziei prin premise, atât sub latura psihică, cât și sub cea simbolică – iată cerințele necesare și suficiente pentru procedeul pur mecanic, pe de o parte, și pentru cel logic-mecanic, pe de altă parte. [HUSSERL 1890/1993, p. 42]

3.2.1.2.4. Surogate artificiale

Dacă toate mecanismele descrise până aici priveau simboluri și procese simbolice de nivel mai scăzut (cele susceptibile, în ultimă instanță, să fie readuse la judecăți și procese naturale veritabile) – pe care Husserl le numește *surogate naturale*, restul cercetării întreprinse aici de gânditorul german privește o specie de surogate ce vor fi denumite, prin opoziție cu acelea, *artificiale*¹. O logică a semnelor care se dorește completă trebuie să ia în considerare și acest tip de surogate:

(H 22) Este de spus/.../ că realizarea unei asemenea logici ar fi menită să fundeze pentru activitatea teoretică de judecare funcția reprezentărilor și judecățiilor simbolice și, înainte de toate, modalitățile metodice algoritmice, anume acelea care într-o asemenea măsură au devenit vehicul al progresului în științele exacte încât ele clarifică sub aspect logic și, totodată, stabilesc reguli de examinare și inventare a unor asemenea metode. [HUSSERL 1890/1993, p. 43]

Cu alte cuvinte, posibilitatea surogatelor de grad superior e cea capabilă să susțină inventarea sistematică și utilizarea conștientă a metodelor artificiale de raționare. Avantajul acestor metode este că ele pot furniza o largire a cunoașterii, și pot face lucrul acesta incomparabil mai bine decât cele naturale.

În încercarea sa de a caracteriza acest tip de surogate, autorul îl diferențiază mai întâi ca o clasă aparte în cadrul semnelor artificiale:

(H 23) ... în genere, semnele artificiale nu au fost inventate ca înlocuitori pentru reprezentări și judecăți proprii, ci pentru a servi ca repere ale memoriei, ca piloni sensibili ai activității psihice, ca instrumente ajutătoare ale medierii și comunicării și.a. Abia în urma întrebuițării constante și prin asocierea modelatoare, eventual și prin activitatea cunoșcătoare sau printr-un amestec al celor două, semnele artificiale /.../ capătă caracter de surogate, prin asemănare cu

¹ Extrem de important, aici este, însă, un alt citat husserelian aflat într-o notă de subsol a ediției românești (HUSSERL 1890/1993, p. 43, nota 14): "Separarea cercetării în funcție de surogate naturale și artificiale este complet nepractică. Se pot separa numai: (I) modalități de folosire nelogică și (II) logică a surogatelor indiferent dacă e vorba de viață sau de știință. Modalitățile metodice naturale în știință (deși cu simboluri artificiale): (1) paralele și (2) neparallele, inducție, luptă pentru existență. Lămurirea logică a celor dintâi conduce la o metodă logică, a celor din urmă la noi metode logice. Logică a sistemelor de deducție echiformă, logică a algoritmilor."

acela de surogate naturale al semnelor naturale. Ele constituie astfel un amestec de îndemânare, dibăcie (*Kunst*) și natură. [HUSSERL 1890/1993, p. 44]

În cele câteva aliniate ce urmează, Husserl face referire din nou la semnele lingvistice, pe care le corelează, însă, la un mod destul de suspect (din punctul meu de vedere), cu semnele din științele abstracte, cum e aritmetică. Ideea fundamentală, aici, e că atât semnele matematice, cât și cele ale limbii și-au început – ca să zicem așa – "cariera" (într-un moment primitiv de dezvoltare spirituală a omenirii) ca instrumente de deosebire, memorare, comunicare. Cu totul altfel stau însă lucrurile astăzi, după o îndelungată evoluție:

(H 24) ... pentru a născoci surogate artificiale, și nu doar pentru a le utiliza pe cele existente în deplină cunoștință de cauză, a fost nevoie de atingerea unei înalte trepte de dezvoltare a culturii spirituale. Tocmai în concordanță cu un asemenea nivel, simbolurile și procesele simbolice trebuie să fie prezente într-o aritmetică riguroasă, pe deplin inteligibilă și logicizată, ca și logica în genere, și, în consecință, și în domeniile de aplicare a acestora, anume în științele abstracte. Totuși, surogatele artificiale pe care le utilizăm în mod obișnuit în viață și știință nu au acest caracter pur. [HUSSERL 1890/1993, p. 44]

E vorba, firește, de un caracter pur formal, dar înând de o formă a semnelor (mai exact, a legăturilor lor sistematice) care la rândul ei provine din relațiile "reale" între acele fundamente ce țin de obiectualitate. Aici, Husserl revine la termenul general de surogat, explicitându-l:

(H 25) Sub denumirea de surogat cuprindem: semne sau legături de semne dintre care unele înlocuiesc reprezentări, iar altele – judecați și raționatamente. [HUSSERL 1890/1993, p. 45]

Ni se atrage atenția, apoi, asupra necesității de a deosebi între geneza semnelor particulare și cea a sistemului. Geneza semnelor trebuie plasată într-o perioadă în care mijloacele de desemnare erau nefinisate; dar prin geneza sistemului, calitatea totodată "reprezentativă" și formalizabilă a semnelor se îmbunătățește simțitor:

(H 26) Semnele artificiale inventate pot, în măsura în care gândirea naturală le conferă această disponibilitate, să se dezvolte într-un sistem de semne și în forma unei construcții astfel înzestrate și structurate încât reflecția exterioară să se sprijine pe ea, ca și cum ar fi chiar idee¹, ca și cum ar fi putut proveni din

¹ Evident, terminologia aleasă aici de Husserl e destul de suspectă.

interacțiunea oarbă a legilor naturii. /.../ Pe calea unei dezvoltări naturale, din asemenea semne particulare ia naștere sistemul limbii cu întreaga lui construcție gramaticală bine structurată; e de observat că atât caracterul adevărat, cât și frumusețea acestei sistematici sunt atât de proeminente încât ideea, fie ea și numai produsul legilor oarbe ale naturii, presupune deja o dezvoltare considerabilă a psihologiei¹. [HUSSERL 1890/1993, p. 45]

Extrem de grăitor, pentru efortul nostru de înțelegere a concepției de adâncime implicate aici, e modul cum explicitează Husserl geneza și rolul semnelor matematice. După ce atrage atenția asupra deosebirii, în interiorul oricărui sistem semiotic, între semne de bază și semne deduse sau constituite, el exemplifică după cum urmează:

(H 27) Astfel, de pildă, operațiile aritmetice, în măsura în care sunt alcătuitoare de configurații din numere, se prezintă ca metode riguroase de făurire a unor reprezentări improprii; întrucât ele constituie însă reguli de formare și transformare a ecuațiilor și inegalităților, atunci sunt luate în sens de metode pentru crearea de judecăți simbolice (și chiar adevărate). Semnele de bază ale teoriei numerelor sunt semnele 0, 1, ..., 9. Tot restul cifrelor, în continuare, ca $2+3$, 5.6, $4/2$ și.a. sunt numai semne deduse privind numere improprii reprezentate. Orice operație, de pildă o adunare, este o modelare simbolică a adevărului, cu ajutorul însă al unor operații premergătoare precise, realizate prin intermediul semnelor de bază. [HUSSERL 1890/1993, p. 46]

Vedem, astfel, că orice semn matematic (ca și, prin extrapolare, orice alt tip de semn) are, în fapt, un dublu statut: pe de o parte, el joacă un rol "designativ" propriu, sau – pentru majoritatea zdrobitoare a semnelor – impropriu. Pe de altă parte, el reprezintă o *poziție formală* pentru o posibilă dezvoltare algoritmică. Prima calitate asigură semnelor, dacă vrem, relevanța extrasistemica: în ultimă instanță, toate (chiar dacă printr-o complicată mediere formală) sunt fundate în intuiție. Cealaltă calitate e cea care asigură însă posibilitatea unei gândiri ce "decolează" de pe solul, întotdeauna atât de îngust, al datului intuitiv, și totuși poate fi în mod fundat adevărată. În ultimă instanță, aşadar, diferența de bază în interiorul unei teorii (a sistemelor) semiotice e cea între:

(H 28) 1) operații prelogice cu semne, care întesc adevărul, sau poate că îl și ating, fără ca în schimb aplicarea (ca și inventarea) acestor procedee să se bazeze pe o înțelegere logică;

¹ Nu e vorba, desigur, despre psihologie în sensul de știință a psihicului, ci despre nivelul de dezvoltare al capacităților psihice ale speciei umane în genere.

2) operații logice cu semne, decurgând din temeiuri cognitive și oferind, astfel, nu doar adevărul, ci adevărul asigurat. [HUSSERL 1890/1993, p. 46]

Ne aflăm, în sfârșit, în posesia unei explicații pentru titlul acestui studiu: semiotica, în varianta ei husserliană, e o doctrină *logică*, dar una a unei logici ce vrea să reunească "empiricul" (în sensul brentanian al vocabulei, *i.e.* intuitivul, ceea ce e dat intențional, în imanență¹) cu "raționalul" (ca modalitate algoritmică de a deriva reprezentări, judecăți, raționamente)². Altfel spus, ceea ce cauță Husserl e o "cununie" (post-, dar și anti-kantiană) între *hylé* și *morphé*. Cât suntem, încă, de departe de uriașa descoperire a (sau mai exact, de îndrăzneața postulare a posibilității) *intuiției eidetice*, sau măcar de prefigurarea acesteia în conceptul de *abstracție ideațională*³? Greu de spus cu exactitate, deși, firește, scurtele **Completări și comentarii** ce urmează vor avea de atins și acest subiect.

Într-un fel – Husserl o mărturisește spre finalul prezentului text – abordarea de aici reprezentă o situație decis polemică în raport cu ceea ce autorul socotea a fi lipsa de conștiință-de-sine a unor științe cum sunt aritmetică, logica inductivă etc. Ele au trebuit să se dezvolte în timp foarte îndelungat, printr-un proces similar selecției naturale, la finalul căruia din lupta pentru supraviețuire a ieșit învingător adevărul. Însă această cale mai degrabă accidentală a presupus o uriașă risipă de forță spirituală, risipă ce ar fi putut fi evitată dacă s-ar fi elucidat mai devreme mecanismul logic ascuns în adâncul construcției umane a cogniției și a științelor. Astfel, faptul că discursurile științifice sunt construite adesea pe baza sistemului semiotic al

¹ Deosebit de important e, de exemplu, faptul că, în cadrul teoriei agregatelor pe care Husserl o dezvoltă plecând de la *mereologia* lui Brentano, diferențierea între lucruri (*Dinge, Einzeldinge*), aggregate (*Inbegriffe, Menge, Sammlungen*) și momente se face strict intuitiv, e 'dată', ca să zicem așa, 'în persoană'. (cf. BELL, p. 38)

² Acest mod de a gândi nu va fi pe deplin părasit nici în perioada finală a vieții și operei sale; spre exemplu, despre **Originea geometriei**, Marc Richir va scrie: "Sensul 'de origine autentică' al geometriei ca 'progres al formațiunilor [Bildungen] logice' rezidă în însoțirea, în orice propoziție geometrică, a 'sensului ei propozițional [Satzsinn] sedimentat (logic)' de către 'sensul ei efectiv, sensul adevărăt'. În termeni logici: în *însoțirea permanentă a sintaxei* (logice) de către *semantică* (referința obiectivă)." (RICHIR 1990B, p. 314)

³ David BELL (p. 46) susține că nu suntem foarte departe de acestea: "Deși atât teoria mai târzie a intuiției categoriale, cât și teoria și mai târzie a reducției eidetice și a intuiției esențelor sunt mai detaliate și mai sofisticate decât orice lucru ce se poate găsi în **Filosofia aritmeticii**, e totuși adevărat că ambele își au rădăcinile în modul în care această lucrare dă socoteală cu privire la cunoașterea noastră [*our awareness*] a conceptelor abstracte, și anume în ideea că putem într-adevăr să avem 'o prezentare autentică a unei specii determinate.'

limbii constituie, din punctul de vedere al lui Husserl, totodată un avantaj și un neajuns:

(H 29) Și în afara aritmeticii, găsim însă multe alte confirmări pentru faptul că semnele neexaminează logic ar putea conduce la erori. În acest sens, logicienii însăși au atras atenția asupra celui mai important sistem de semne pe care-l posedăm, anume limba. În ce sens limba favorizează gândirea, iar, pe de altă parte, o frânează – iată ceea ce este dezbatut astăzi în orice logică ce tinde spre o eficiență practică. [HUSSERL 1890/1993, p. 48]

Aici, Husserl pomenește silogismele simple și pe cele compuse, ca procedee mecanice prin care se înlocuiește un raționament mai mult sau mai puțin complicat. O tratare formală a silogismelor (cu implicită recunoaștere a caracterului simbolic al acestora), socotește el, ar aduce o influență clarificatoare fecundă în logică și filosofie. Autorul își încheie, astfel, studiul militând pentru subordonarea limbii în raport cu logica (înțeleasă și apofantic, dar mai cu seamă formal). El încearcă să ne prezinte o teorie generală a semnelor care se deosebește prin multe aspecte de cele, mult mai familiare nouă, oferite de filosofia analitică în descendența lui Frege & Russell, de semiologia cu bază structuralistă sau de pragmatica inițiată de Peirce¹. Raporturile acestei teorii semiotice cu evoluția în continuare a lui Husserl, pe de o parte, și cu lingvisticile coseriene (mai cu seamă cea elocuțională, firește), pe de altă parte, sunt de o complexitate uriașă, pe care în cele ce urmează îmi voi propune doar să o sondez în datele ei ce îmi par esențiale. Deocamdată, însă, să-i lăsăm autorului însuși cuvenitul privilegiu de a încheia în stilul oarecum triumfalistic, dar de fiecare dată încântător, în care sfârșesc mai toate textele sale:

(H 30) Dacă ea (logica) își surprinde corect sarcina, atunci nu va mai trebui să se mărginească la a se ține în pas cu modalitățile prelogice de aplicare a semnelor. Mai mult, pătrunderea mai adâncă în esența semnelor și a îndemânării de a opera cu semne va întări capacitatea de a născoc și procedee simbolice la care spiritul uman nu a ajuns încă, respectiv să stabilească reguli pentru inventarea acestora. /.../ Raportul dintre logica semnelor și operațiile simbolice în practica vieții și în știință va fi astfel unul asemănător, de pildă, cu raportul dintre logica inductivă și inducțiile practice. Și aici a fost suficientă sarcina aşa de târziu aflată a logicii de a intra în stăpânirea acestui important mijloc de modelare a judecății, ca prin reflectii științifice asupra îndreptățirii, asupra limitelor și sferei lui de acțiune

¹ V., *supra*, cap. Trei proiecte semiotice.

să facă dintr-un procedeu natural și logic este nejustificat, unul artificial și pe deplin justificat, un procedeu ce garantează nu numai simpla convingere, ci însăși cunoașterea, în felul acesta pe deplin justificată. [HUSSERL 1890/1993, p. 50]

3.2.1.3. Câteva completări și comentarii

3.2.1.3.1.

Este evident, pentru oricine a parcurs studiul husserlian (sau rezumatul de mai sus), că viitorul fenomenolog suferă, la momentul alcăturirii textului, deformația profesională a unui matematician. De multe ori, el se arată înclinaț să judece semnele lingvistice prin analogie (procedeu pe care, altfel, îl condamnă – v., *supra*, /H 16/) cu cele aritmetice. Totuși, tendința de formalizare inherentă acestui tip de gândire e contrabalansată (nu știm dacă putem spune "echilibrată") de insistența asupra a ceea ce mai târziu va căpăta denumirea de *donație*: felul în care ceva îmi apare exact așa cum îmi apare, ca obiect al conștiinței. Știm bine că programul fenomenologic va debuta prin izolarea protoregiunii-conștiință, purificată apoi (i.e. eliberată de "psihologic") prin reducția transcendentală. Fluxul cogitațiilor, împreună cu cogitatele intenționale, vor deveni singura sursă a cogniției, cu specificarea esențială că intuiția așa-zis empirică ("punctuală", a obiectelor izolate, *hic et nunc*) va fi dublată de intuiția eidetică:

(H 31) E suficient, pentru moment, să arătăm că deja forma spațială a lucrului nu poate, din principiu, să fie dată altfel decât prin simple schițe (*Abschattungen*) unilaterale; și chiar dacă facem abstracție de această inadecvare ce persistă atât cât înaintează fluxul continuu al intuiției, fără nici un căstig, fiecare proprietate fizică ne atrage în infinitul (*in Unendlichkeiten*) experienței; și diversul experienței (*Erfahrungsmannigfaltigkeit*), oricât de vast ar fi el, lasă încă locul unor determinări noi și mai precise ale lucrului, și aceasta la infinit. Oricare ar fi tipul căruia îi aparține intuiția individului, fie că ea e adekvată sau nu, ea se poate converti într-o vizionare a esenței; această vizionare însăși, adekvată sau inadecvată în mod corespunzător, are caracterul unui act donator. /.../ Esența (*Eidos*) este un obiect (*Gegenstand*) de un nou tip. Tot astfel cum în intuiția individului sau intuiția empirică datul e un obiect individual, datul intuiției eidetice este o esență pură. [HUSSERL 1913/1950, p. 21]

(H 32) Totul /.../ depinde de capacitatea noastră de a înțelege și de a ne apropria adevărul că, la fel de imediat pe cât putem auzi un sunet, putem să intuiem o "esență" – esența "sunet", esența "aparență a unui lucru", esența

"apariție", esența "reprezentare vizuală", esența "judecată" sau "voiță" etc. – și că în intuiție putem face o judecată esențială. [HUSSERL 1935/1965, p. 115]

3.2.1.3.2.

O problemă care trebuie să ne intereseze, în raport cu **Logica semnelor (semiotica)**, e cea a statutului pe care îl au aici obiectele. În câteva rânduri (v., *supra*, nota nr. 10, ca și finalurile citatelor /H 16/, /H 20/) textul ne sugerează că trebuie pusă în suspensie chestiunea existenței unor lucruri reale, în sensul de exterioare conștiinței!. Întrebarea care survine firesc este: cum putem avea de-a face cu apofanticul, câtă vreme nu există un univers extern la care să putem raporta gândirea²? Răspunsul rezidă în aceea că înseși conținuturile conștiinței prezintă fundamente materiale și relații de tip meroologic accesibile în mod imediat. Prinț-o dublă operație abstractivă, intuiția poate fi convertită în concept:

(H 33) În teoria abstractiei, de la Locke încoace, problema abstractiei în sensul unei concentrări a atenției ce face să apară "conținuturi abstractive" e confundată cu problema abstractiei în sensul formării de concepte. Din acest ultim punct de vedere e vorba sau de o analiză descriptivă a esenței actului în care noi dobândim în manieră evidentă cunoașterea unei specii, sau de elucidarea unui nume general printr-un apel la umplerea intuitivă; în vreme ce, din punctul de vedere al psihologiei empirice, ceea ce se vizează e cercetarea faptelor psihologice corespondente în cadrul conștiinței umane, e vorba despre originea genetică a reprezentărilor generale ale omului în procesul natural al vieții naive sau în procesul artificial al formării arbitrară și logice de concepte. Reprezentările abstractive ce intră aici în discuție sunt reprezentări a căror intenție "poartă" asupra speciilor și nu asupra conținuturilor dependente sau abstractive. Aceste intenții, odată umplute intuitiv, au ca bază intuiții concrete cu conținuturi parțiale abstractive, asupra căror se pune într-un anume sens accentul... (Husserl 1900-1901/1970, p. 253)³

¹ În fapt, după cum bine știm, la Husserl termenul 'real', atunci când e folosit, înseamnă altceva decât în înțelegerea noastră obișnuită – și anume *temporal*, prin disociere față de *ideal*, atemporal. Tot astfel, *abstract* înseamnă parțial, apartenent în mod 'inescapabil' unui obiect individual, iar *concret* – de sine stătător. (cf. BELL, p. 102-103)

² Pentru răspunsul de mai târziu al fenomenologului Edmund Husserl, v., *supra*, cap. **Apogeul**, mai ales subcap. dedicat **Meditației a treia cartesiană**.

³ În ce privește 'pașii' efectivi care trebuie făcuți pentru a săvârși abstracția ideațională din care rezultă conceptul de număr, v. BELL, p. 48-59.

Linia de gândire adoptată aici este vădit antikantiană, și aceasta indiferent dacă îl interpretăm pe Kant ca pe adeptul unui dualism strict ("concepte fără intuiții sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe") sau concedem rolului miraculos jucat, ca un al treilea și poate cel mai important participant la cogniție, de imaginația transcendentală. Aceasta pentru că Husserl, dacă nu este încă, aspiră să devină un monist (fenomenologia e, prin definiție, monism intențional). "Arborele" cogniției, cu rădăcinile bine înfipte în solul intuiției donatoare, are un trunchi totodată intuitiv și formal (ofert de ceea ce Husserl numește reprezentări improprii sau surogate naturale) și se ramifică potențial infinit datorită capacitatii de invenție algoritmică pe care o oferă surogatele artificiale; cu toate acestea e vorba despre *același* arbore. Și, pentru a ne păstra în paralela cu Kant, e de reamintit că, dacă la acela dialectica transcendentală (unde spiritul cade inevitabil pradă iluziei) trebuia separată drastic de analitică, la Husserl, datorită inexistenței divorțului absolut între intuiție și concept, trecerea pe trepte superioare de surogare nu înseamnă rătăcire, ci dimpotrivă, însuși mersul firesc al construcției spirituale conștiiente¹.

Așa cum apare ea la Husserl, relația între *Bedeutung* și *Bezeichnung* este, aşadar, una de *ordin* diferit față de cea, mult mai bine cunoscută ("clasică", am spune), stabilită de Gottlob Frege între *Sinn* și *Bedeutung*. Dacă la acesta din urmă *Sinn* era conținutul intern al sistemelor formale (și formalizante), *Bedeutung* era referirea la un obiect real, ceea ce voia să însemne că un semn actual putea avea un sens, fără a avea vreo referință. Or, cu totul altfel stau lucrurile la Husserl:

... trebuie să notăm faptul că termenul "obiect" nu înseamnă nimic de genul *existent în mod independent în lumea externă*; înseamnă, mai degrabă, *obiect intențional*. Numai dacă așa stau lucrurile se poate face sens pe baza numeroaselor remarcăi husserliene privitoare la faptul că, deși orice expresie semnificativă se referă "în mod esențial la un obiect", totuși "nu are nici o importanță dacă obiectul există".

Merită să ne oprim puțin asupra acestui ultim punct, și anume că o expresie poate să dețină o referință (sau un obiect, sau un corelat obiectiv) pur și simplu în virtutea faptului că este semnificativă, și indiferent dacă există în mod actual vreun lucru de tipul respectiv [*any such thing*]. În teoria husserliană a referinței, aşadar, următoarele trei propoziții trebuie să fie capabile, în principiu, să fie toate adevărate. Referitor la o anume expresie E:

¹ V. și, *supra*, cap. **O lume răsturnată și Apogeul**.

- (1) E este semnificativă [*meaningful*]
- (2) E este numele unui obiect, O, care este "corelatul ei obiectiv", și totuși
- (3) Nu există vreun lucru ca O [*there is no such thing as O*].

Propozițiile (1) și (2) sunt legate (printre altele) prin faptul că adevărul lui (1) e suficient pentru adevărul lui (2). Pe de altă parte, atât (1) cât și (2) sunt întru totul independente de adevărul sau falsitatea lui (3). Acest fapt, prin sine însuși, e suficient pentru a ne asigura că Husserl nu are, și nu poate să aibă, o teorie relațională a referinței.¹ Și tot acest fapt face ca orice asimilare a teoriei husserliene a semnificației lingvistice cu cea a lui Frege să fie, potențial, foarte înșelătoare [*potentially highly misleading*]. [BELL, p. 129]

3.2.1.3.3.

Acesta este punctul în care intervine cotitura semiotică: e vădit că, pe de o parte, Husserl "detestă" (dacă putem folosi un cuvânt atât de încărcat afectiv) semnele, în măsura în care ele ne îndepărtează de singura prezență cu adevărat pură – care e datul intuitiv. Dar, aşa cum am mai spus deja, "unghiu" intuiției e de fiecare dată atât de îngust, încât nici un proces cognitiv-rațional de ordin superior n-ar fi posibil fără semne. Desigur, din punctul meu de vedere – care rămâne cel, din start declarat ca atare, integralist -, în amănuntele ei, semiotica propriu-zisă a lui Husserl suferă de toate păcatele, între care naivitatea nu este cel mai mic. Viitorul fenomenolog extrapolează cu ingenuitate o cunoaștere a procedurilor algoritmice la afirmații despre constituirea sistemului limbii; crede că semnele preexistă sistemului și că atât unele, cât și celălalt pot fi și trebuie să fie (prinț-o privire purificată, atentă, în ceea ce e dat) eminentamente motivate. Am putea spune, fără să greșim prea mult, că asistăm la o simplă desfășurare de "empirism" brentanian combinat cu formalism à la Frege și cu o consistentă doză de *wishful thinking*, abia aceasta întru totul husserliană. Dar ne-am arăta, astfel, orbi la încă îndepărtele, dar totuși viile prefigurări ale fenomenologiei implicate în **Zur Logik der Zeichen**.

¹ David BELL vorbește în repede rânduri (de ex., p. 134) despre o teorie *adverbială* a referinței la Husserl – aceasta în aparentă contradicție cu lăuri husserliene de poziție cum este cea din citatul (H 3), *supra*. În ce mă privește, sunt înclinat a acorda aici credit exegetului britanic, tocmai în virtutea lungii cariere fenomenologice a viitoarei idei de *obiect intențional*.

3.2.1.3.4.

Este semiotica lui Husserl o semiotică/ o gramatică *a vorbirii*? Răspunsul nostru la această întrebare trebuie să fie unul negativ, dacă ne gândim că nu vorbirea, *i.e.* nu limbajul (și, în subsidiar, nu limba ca ansamblu semnificativ posibilizant al oricărei gândiri) primează aici. Dimpotrivă, Husserl crede că semnalele exterioare¹ ar trebui să lase locul entităților ideale nu doar universale (în sensul valabilității *eidetice* a lor ca semnificații), ci și generale (în sensul non-relativității lingvistice) rezultate din abstracția categorială. (Cu alte cuvinte, *Bedeutung* e un conținut impropriu universal, iar nu specific unei limbi.)

Firește, proiectul husserlian poate fi considerat *tocmai* în calitatea lui de proiect: unul al reconstrucției activității lingvistice cu instrumentele logicii; un proiect (destul de "totalitar", în ultimă instanță) de corijare logico-semiotică a modurilor noastre genuine de a vorbi. *Numai în acest sens se poate*, cred, spune că Husserl caută o gramatică a vorbirii; dar o gramatică *universală*, pe de o parte, și *normativă*, pe de alta – *i.e.* una care nu se conformează, așa cum ar trebui să facă o știință adevărată, cerințelor obiectului, ci tinde să-l supună unei deformări coerente. Multe din neajunsurile specifice reducțiilor raționalistă și empiristă ale lui *logos semantikos* la *apophantikos/ pragmatikos* se fac simțite aici; dar asupra acestor neajunsuri voi insista după ce voi fi prezentat și poziția coșeriană. Deocamdată am să pomenesc doar absența aproape totală, din abordarea husserliană la momentul **Zur Logik der Zeichen**, a celui de-al treilea tip de logos derivat, anume *poetikos*. Paradoxal, includerea aici a acestuia ar fi compensat oarecum tendințele reducționiste mai sus menționate. El, însă, nu-și va găsi locul în concepția lui Husserl decât odată cu startul "oficial" al fenomenologiei, în **Ideen**:

(H 34) *Eidos*-ul, esența pură poate fi ilustrată prin exemple cu caracter intuitiv împrumutate din datele experienței, din cele ale percepției, ale amintirii

¹ Avem aici *in nuce* o teorie a semnului lingvistic arbitrar? Cu siguranță, nimic în sensul saussureian al termenului – ceea ce face ca, pentru Husserl, în ultimă instanță, cuvintele limbilor particulare să fie doar haine diferite (și unele nepotrivite) pe corpul aceleiași gândiri. El nu se sustrage, astfel, deloc curentului de gândire care dorește purificarea sau logicizarea limbajului – fapt destul de paradoxal pentru un filosof care avea să ofere, prin conceptual său de *regiune* (și *eidetică regională*) *tocmai* posibilitatea de a recunoaște pluralitatea structurărilor materiale și formale ale cogniției.

etc., etc., dar la fel de bine din simplele date ale imaginării (*Phantasie*). Iată de ce, pentru a percepă o esență în persoană și în mod originar, putem pleca de la intuiții empirice corespondente, dar de asemenea de la intuiții fără raport cu experiența și care nu ating existența, intuiții pur fictive (*bloss einbildenden*). [HUSSERL 1913/1950, p. 24]

3.2.2. Determinare și cadru

3.2.2.1. Poziția textului în cadrul operei coșeriene

Dacă, în cazul lui Edmund Husserl, esențial pentru *situarea Logicii semnelor* era momentul elaborării – aceasta fiindcă vizuarea propriu-zis fenomenologică nu debutase încă – în cazul lui Eugeniu Coșeriu, data elaborării studiului nu îmi pare de *primă* importanță. Ea spune, desigur, enorm, dacă dorim să demonstrăm primatul cronologic – într-o istorie a ideilor lingvisticii – pe care îl deține, fără îndoială, afirmarea coșeriană a necesității *a două noi lingvistici*, eliberate de secundaritatea în raport cu lingvistica limbii și justificate prin autenticitatea/ specificitatea de necontestat a teritoriului lor obiectual. Însă "politica" circulației ideilor în mediul științific mă interesează, aici, mult mai puțin decât valoarea lor, dacă pot spune astfel, "în absolut". (Atunci când Coșeriu însuși restabilește cronologia afirmării acestor idei¹, o face cu pura acribie științifică a istoricului teoriei limbajului – cu aceeași acribie cu care își menționează, de fiecare dată, sursele sau predecesorii).

Or, în lămurirea acestui interes, ceea ce se cuvine făcut aici e mai degrabă o situare "topologică" a lingvisticii vorbirii, în interiorul unui ansamblu care era deja prezent ca fundal explicit în articolul din 1955-56. Spre deosebire de Tânărul Husserl, "prins" într-o căutare care avea să-l ducă altundeva decât se aștepta, Tânărul Coșeriu avea deja intuiția fondatoare a primeității lui *logos semantikos*² și a celor trei planuri ale limbajului cu

¹ COȘERIU 1995, p. 7-8

² V., *infra*, cit. (C 19).

lingvisticile aferente. **Determinacion y entorno** evocă¹, aşadar, cu fiecare rând al său, lingvistica integrală tocmai în... integralitatea ei viitoare.

Cât despre specificitatea lingvisticii vorbirii (în sens restrâns) despre care e vorba aici, ea e evidențiată cu claritate, la începutul studiului său, de autorul însuși; voi relua principalele idei ale acestui demers în paragrafele imediat următoare.

3.2.2.2. Structura textului

Din punctul de vedere al organizării sale interne, textul coșerian e mult mai inteligibil decât cel pe care tocmai l-am prezentat: numerotarea paragrafelor respectă cu exactitate diviziunea și înlățuirea ideilor, astfel încât nu am avut de făcut decât să acord câte un subtitlu marilor secțiuni stabilite de autor, încercând apoi o prezentare succintă a conținutului.

3.2.2.2.1. Justificarea necesității unei lingvistici a vorbirii

Acest subcapitol tratează două probleme: mai întâi, sunt pomeniți "predecesorii" lui Coșeriu, i.e. aceia care au semnalat și ei, într-un fel sau altul, necesitatea unei lingvistici a vorbirii. Apoi sunt specificate cele două sensuri în care poate fi concepută/înțeleasă o nouă lingvistică a vorbirii.

Lingvistul ceh V. Skalicka, pe de o parte, și cel italian A. Pagliaro, pe de alta, încercaseră deja tratarea problemei pe care o va examina în continuare Coșeriu; dar, în cazul primului, modul de a sugera că o astfel de lingvistică există deja e destul de contradictoriu² și, în plus, nu sunt indicate cu destulă claritate problemele propriu-zise de care ea ar trebui să se preocupe; cât despre cel de-al doilea, acesta propune o lingvistică a vorbirii ce pleacă de la celebra distincție saussureiană și vede în *parole* un moment subiectiv al limbii. Simptomatic, atrage atenția Coșeriu, e însă faptul că cei doi lingviști nu consideră că o știință a limbajului ce ar avea drept obiect vorbirea ar fi în mod integral și propriu o "lingvistică".

¹ În ochii noștri, exgeții de azi, coerența foarte timpuriilor anticipări de la mijlocul deceniului 6, cu tot ceea ce avea să se întâpte la apogeul lingvisticii integrale (deceniile 9 și 10), nu încetează și fi surprinzătoare, denotând maturitate și intuiție a esenței.

² E vorba despre studiile de stilistică realizate de școala italiană. (cf. COȘERIU 1955/1967, p. 282)

Dihotomia saussureiană *langue/ parole* pare să fi avut, spune Coșeriu, paradoxal efect de a justifica (e drept că doar în sens *negativ*) o lingvistică a vorbirii. Însă lingvistul român insistă, aici, asupra unei necesare modificări terminologice: *parole* îi pare inadecvat¹, astfel încât va fi înlocuit cu *hablar* [vorbire, n.m.] (*activitate lingvistică*). E nevoie să ne întrebăm, susține Coșeriu, dacă lingvistica vorbirii trebuie într-adevăr considerată ca o "altă" lingvistică (*i.e.* una *deviantă*, ca să spunem aşa, și secundară în raport cu lingvistica *autentică*, a limbii), dacă ea trebuie justificată plecând de la schema lui Saussure și de la raportul de preeminență consacrat acolo. În opinia coșeriană, însăși înțelegerea generală a lingviștilor privitoare la... limbaj trebuie lărgită, adecvată la realitatea acestuia:

(C 1) Potrivit înțelegерii noastre, reforma unei discipline nu trebuie justificată în mod negativ, prin insuficiența schemelor ce au fost impuse obiectului său, ci pozitiv, prin realitatea obiectului însuși. Astfel [*ahora*], obiectul lingvisticii ("știință a limbajului") nu poate fi altul decât *limbajul*, în toate aspectele sale. Iar limbajul apare concret ca *activitate*, cu alte cuvinte ca *vorbire* (afirmația lui Humboldt potrivit căreia limbajul nu este *ergon*, ci *enérgeia* nu e un paradox sau o metaforă, ci o simplă constatare). [COȘERIU 1955/1967, p. 285]

Urmează clasica (pentru noi, cunoștătorii actuali ai lingvisticii integrale) enunțare a celor trei puncte de vedere din care poate fi privit limbajul, și a trihotomiei planurilor de manifestare a acestuia:

(C 2) În fapt, spre a ne reaminti o distincție aristotelică, o activitate poate fi privită a) ca atare, *kat' enérgeian*; b) ca activitate în potență, *kata dynamin*; și c) ca activitate realizată în produsele sale, *kat' ergon*. Nu e vorba, fiește, de trei realități distincte, ci de trei aspecte, mai bine spus de trei moduri de a privi aceeași realitate. Pe de altă parte, vorbirea este o activitate *universală* care se realizează de către indivizi *particulari*, în calitate de membri ai unor comunități *istorice*. De aceea, ea poate fi privită în sens universal, în sens particular și în sens istoric. [COȘERIU 1955/1967, p. 286]

În continuare, se specifică ce înseamnă vorbirea ca *dynamis* (*saber* *hablar*, un "a ști să vorbești" tridimensional – care privit la nivel istoric e tocmai limba ca bagaj idiomatic), ca *enérgeia* (activitatea lingvistică concretă, luată în general; discursul unui anumit individ în circumstanțe determinate; limba concretă, mod specific de a vorbi al unei comunități) și

¹ Acest termen e ambiguu (*cf.* COȘERIU 1955/1967, p. 285), foarte probabil fiindcă aduce cu sine înțreaga 'greutate' a dihotomiei care l-a consacrat.

ergon (pentru care nu există un punct de vedere propriu-zis universal, dar căruia la nivel individual îi corespunde textul, iar la nivel istoric limba ca produs – cu specificarea că aceasta nu poate fi în realitate întâlnită decât convertită în *dynamis*). În acest sens, *toată* lingvistica a fost și nu poate fi decât o lingvistică a vorbirii – chiar și lingvistica aşa-zisă a limbilor, dat fiind faptul că limbile *se vorbesc* sau *s-au vorbit* în trecut¹.

Începe, aici, o a doua subsecțiune unde sunt clarificate sensurile în care se poate vorbi despre o lingvistică a vorbirii. Poate există o lingvistică a vorbirii în sens larg (a vorbirii ca manifestarea- esențială-a-limbajului în totalitatea lui), și una în sens restrâns (a limbajului ca *enérgeia* în plan *universal*).

Pentru a defini primul tip de lingvistică, e necesară mai întâi o schimbare radicală a punctului de vedere, în sensul de a nu mai explica vorbirea pornind de la limbă, ci a proceda în direcție inversă:

(C 3) După părerea noastră, trebuie inversat cunoscutul postulat al lui F. de Saussure: în loc să ne situăm în terenul limbii, "trebuie să ne situăm din primul moment în terenul vorbirii și să o considerăm pe aceasta drept normă a tuturor celoralte manifestări ale limbajului" (inclusiv a limbii). și în loc să privim, împreună cu Pagliaro, limba ca pe "momentul subiectiv al limbii", e mai convenabil să considerăm limba drept momentul istoric-obiectiv al vorbirii. [COȘERIU 1955/1967, p. 288]

Înțeleasă în acest mod, lingvistica vorbirii ar fi o lingvistică teoretică, ce ar avea de soluționat problemele universale ale limbajului (care trebuie clar deosebite de cele istorice, fie acestea și "generale") – cum ar fi, de exemplu, definirea categoriilor verbale, soluționarea problemei schimbării lingvistice și.a.

Cel de-al doilea tip de lingvistică ar privi doar o "căsuță", dacă se poate spune astfel, a tabelului rezultat din intersecția celor trei puncte de vedere mai sus enunțate, cu cele trei nivele/ planuri ale limbajului². Ea ar trebui să fie una descriptivă, o autentică "gramatică a vorbirii". Aceasta fiindcă, privită sincronic, limba nu oferă doar instrumentele și schemele utilizate în

¹ Pentru vorbitor, limba e o "vorbire în potență", un "a-ști-să-vorbești" conform tradiției unei comunități; iar pentru lingvist, ea e un sistem dedus din vorbire. (cf. COȘERIU 1955/1967, p. 287)

² Acesta este locul din text la care este pomenită existența, la momentul respectiv (1955), a unei lingvistici a textului – tocmai stilistica vorbirii invocată de Skalicka. (cf. COȘERIU 1955/1967, p. 289)

vorbire, ci și instrumente pentru transformarea cunoașterii (*saber linguistico*) în activitate; iar privit diacronic, tot ceea ce se manifestă în limbă se manifestă în vederea vorbirii, pentru vorbire. Coșeriu enunță aici, cu claritate, obiectul și obiectivele acestei lingvistici:

(C 4) Obiectul propriu al "gramaticii vorbirii" ar fi, aşadar, tehnica generală a activității lingvistice. Sarcina ei ar fi cea de a recunoaște și descrie *funcțiile* specifice ale vorbirii *kat' énérgéian* și de a indica posibilele sale instrumente, care pot fi verbale, ca și extraverbale. În fapt, cum am spus deja, vorbirea este mai amplă decât limba: ea își utilizează propriile circumstanțe (în vreme ce limba este a-circumstanțială) și de asemenea activități complementare extraverbale, ca mimica, gesturile, manierele și chiar tăcerea, cu alte cuvinte suspendarea intențională a activității verbale. În plus, în aceeași expresie verbală, tot ceea ce nu este permanent funcțional (distinctiv) în "limbă" se poate dovedi funcțional în mod ocasional, iar între limitele funcționalității permanente pot încăpea ample posibilități de selecție pentru a realiza funcții ocasionale, potrivit unei tehnici ce trece dincolo de limbă, de idiomatic. [COȘERIU 1955/1967, p. 291]

Acstei tehnici generale a vorbirii îi aparțin, pe de o parte, determinarea, pe de alta, cadrul – cărora le sunt dedicate următoarele două largi secțiuni ale studiului coșerian.

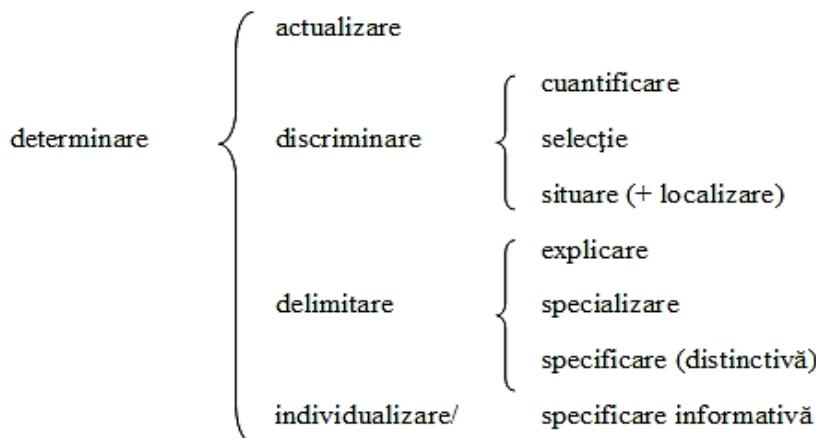
3.2.2.2.2. Determinare

(C 5) Corespund domeniului "determinării" toate operațiuni care, în limbaj ca activitate, sunt îndeplinite *pentru a spune ceva despre ceva cu semnele limbii*, cu alte cuvinte pentru "a actualiza" și a direcționa către realitatea concretă un semn "virtual" (aparținând "limbii"), sau pentru a delimita, preciza și orienta referința unui semn (virtual sau actual). [COȘERIU 1955/1967, p. 291]

Semnele limbii sunt cupluri semnificant/ *semnificat*; conținuturile lor sunt, dacă putem spune astfel, "în potență"; aceste semne denumesc (mai exact: semnificații) evocă în mod imediat, instantaneu și chiar pasiv, în mintea utilizatorilor¹) moduri posibile de a fi, aşa cum le stăturează o limbă funcțională și aşa cum apar ele în cunoașterea intuitivă (*dynamis*) a membrilor unei comunități. În vorbirea efectivă, aceste simple virtualități se

¹ Firește, același proces se întâmplă și invers. Văd un obiect oarecare *acea cum mi-aduce limba*, ca să folosim o expresie humboldtiană.

orienteață spre realitate, își pierd statutul de posibilitate și intră în actualitate, *i.e.* în apartenență, ca *obiecte* (eventual izolate și caracterizate în apartenență lor mundană), la actul lingvistic. Operațiile determinative sunt cele care realizează propriu-zis această transformare; în prezentul articol, Eugeniu Coșeriu se rezumă însă la a le prezenta doar pe cele ale determinării *nominale*. O schematizare a lor ar arăta după cum urmează:



Primele trei tipuri de operații determinative sunt propriu-zis lingvistice; individualizarea trebuie considerată o operație metalingvistică¹, dat fiind că ea privește solidaritățile semnificant-semnificat, încercând să eliminate ambiguitatea în cazuri de omonimie. De asemenea, un alt criteriu, poate chiar mai important decât cel pe care tocmai l-am pomenit, separă actualizarea și discriminarea, pe de o parte, de delimitare și individualizare, pe de altă parte. Primele două operații nu îngădăse posibilitățile designative² ale semnelor, ci doar le aduc la îndeplinire; celelalte două operează la nivelul acestor posibilități (*id est* la nivelul virtualităților, al semnificațiilor), având, firește, și efecte la nivel designațional.

¹ Cf. COȘERIU 1995, p. 8.

² Cf. COȘERIU 1995, p. 10.

3.2.2.2.1.

Operația determinativă primară – pentru că pe ea se "sprijină" celealte, doar "după" ea (firește, nu neapărat în ordinea strict cronologică a lanțului linear al vorbirii, ci în ordine ideală) pot surveni (facultativ) celealte – este *actualizarea*. Ea reprezintă, în opinia mea, una din principalele "chei" pentru o justă înțelegere a prezentului demers coșerian – astfel încât voi cita aici *in extenso* modul în care lingvistul român o descrie:

(C 6) Operația determinativă fundamentală – și în mod ideal primară – este, fără îndoială, *actualizarea*. Substantivele ce fac parte din cunoașterea lingvistică nu sunt "actuale", ci "virtuale", nu semnifică "obiecte", ci "concepte". Ca aparținând limbajului **κατά δύναμιν**, un substantiv *numește* un concept (care este tocmai semnificatul virtual al substantivului însuși) și doar în mod potențial *designează* toate obiectele care cad sub acest concept. Numai în vorbire, un substantiv poate *denota* obiecte. Cu alte cuvinte, un substantiv considerat în afara activității lingvistice este întotdeauna un nume al unei "esențe", al unei "ființe", al unei *identități* care poate fi identitatea aparținând unor obiecte variate (reale, posibile sau evenuale), ca în cazul substantivelor comune, sau "identitatea unui obiect cu el însuși" (identitate istorică), precum în cazul numelor proprii; el nu se referă la ipseități, dat fiind că pentru aceasta e necesar un act concret de referință. Pentru a transforma cunoașterea lingvistică în vorbire – pentru a *spune* ceva despre ceva cu ajutorul substantivelor – este, aşadar, necesar a dărja semnele respective către obiecte, transformând designarea potențială în designare reală (*denotație*). Desigur, "a actualiza" un substantiv înseamnă tocmai această orientare a unui semn conceptual către domeniul obiectelor. Sau, mai exact, actualizarea este operația prin intermediul căreia semnificatul nominal /substantival/ este transferat de la "esență" (identitate) la "existență" (ipseitate), și prin care numele unei "ființe" (de exemplu, *om*) devine denotare a unui "existent" (de exemplu, *omul*), a unui "existențial" căruia își atribuie identitatea semnificată prin actul însuși al denotării. E vorba, aşadar, de integrarea primară între un "a cunoaște" actual și un "a ști" anterior, care se manifestă în denotare, între ceea ce e cunoscut și numele a ceea ce e și. [COȘERIU 1955/1967, p. 293-294]

Este actul lingvistic, ca desfășurare *în planul designației* (care, atenție! este planul *universal* al limbajului), un act de raportare a vorbitorului la o situație "reală" particulară de discurs? Sau, dimpotrivă, o situație de discurs este instrumentalizată, transformată în material al actului semnificativ? Cu alte cuvinte: este designarea un simplu act de referință la obiecte ale unei

lumi care e "deja" acolo, sau este ceva mai primar decât referința, și în virtutea acestei primarități, "conține" ceva mai mult (și nediferențiat) decât referința în definiția ei clasică¹? Ține actualizarea de trecerea de la *logos*-ul *semantikos* la unul dintre *logos*-urile derivate, cel mai plauzibil candidat, în această situație, fiind *logos*-ul *apophantikos*, sau această trecere trebuie situată în cel de-al doilea raport semiotic²?

Opinia pe care încerc să o argumentez de-a lungul acestei lucrări în întregul ei este: designația ține de *logos semantikos*, și este, ca atare, indiferentă la preexistența, undeva în afara limbajului, a unui denotat; *chiar când acesta există, el este "preluat"*, dacă se poate spune astfel, în mișcarea actului lingvistic și *transformat în conținut interior*³, sau mai exact *intențional* al acestuia. Obiectul ce "se vede" după săvârșirea operațiunilor determinării nominale e un obiect asupra căruia a operat acțiunea formativă (am putea spune chiar: constitutivă) a limbajului; chiar dacă el e "luat" din realitate, prin faptul că e numit cu un substantiv al unei limbi, i se conferă identitate; unei "ființări" i se atribuie *eidos*-ul, ființă. Or, principalul meu argument în favoarea acestei interpretări⁴ este tocmai primeitatea actualizării în configurarea oricărui act designațional: limbajul ca vorbire descrie, desigur, o lume *hic et nunc*, dar pleacă întotdeauna de la (și se originează întotdeauna în) semnificat.

3.2.2.2.2

Discriminarea este ansamblul acelor operațiuni determinative ce se realizează, posterior actualizării, în planul semnificației obiective (*i. e.* al *obiectelor* actului de discurs, sau al *designatelor*) și care orientează denotarea către un grup de existență particulară. Trei operațiuni sunt grupate de Eugeniu Coșeriu sub acest titlu: este vorba despre cuantificare, selecție și situare.

¹ Utilizând această formulare, mă refer, desigur, la tradiționalul *Bedeutung* fregeian, *i.e.* un obiect subzistent, exterior limbajului și actului lingvistic însuși.

² Cel de-al doilea raport semiotic e reprezentat de trecerea de la semnificație și designație la un conținut de ordin superior: sensul (care presupune, firește, și situarea în planul individual al limbajului).

³ Conținut 'purtat' de act, pentru a folosi o expresie husserliană, într-o 'transcendență de imanență intențională'. (HUSSERL 1931/1994, p. 57)

⁴ V., în acest sens, *infra*, mai ales cap. **Obiecte intenționale și designate**.

Cuantificarea e o discriminare eventuală și internă; ea presupune nu aplicarea, ci doar posibilitatea aplicării substantivului la un grup de particulari, fără să-l opună pe acesta altor particulari ai clasei respective:

(C 7) Cuantificarea este operația prin intermediul căreia se stabilește pur și simplu numărul sau numeralitatea obiectelor denotate. Ea poate fi *definită* sau *nedefinită*. Astfel, sunt cuantificatori definiți: *doi, trei... o sută, o mie, toți, zero, o duzină de, etc.*; iar nedefiniți: *puțini, mulți, destui, câțiva, atâtia, câți?, unii, /.../ fr. des, etc.* Un tip particular de cuantificare este *singularizarea* (cuantificare ca "unu"). În plus, domeniului cuantificării îi aparține de asemenea variația gramaticală în număr. [COȘERIU 1955/1967, p. 298]

Selecția, spre deosebire de cuantificare, e o discriminare reală și externă; ea implică o separare/ opozitie între obiectele denotate și celelalte obiecte aparținente respectivei clase sau respectivului tip. Așa cum se întâmplă și în cazul cuantificării, selecția poate prezenta două subtipuri diferite de operație:

(C 8) Selecția poate fi și ea *nedefinită (particularizare)* sau *definită (individualizare)*, și, de aceea, instrumentele verbale care îi corespund (selecționatori) pot fi, respectiv, *particularizatori* sau *individualizatori*. Particularizatorii implică o opozitie de tipul *unii/ alții*; individualizatorii o opozitie de tipul *unul(unii)/ ceilalți*. [COȘERIU 1955/1967, p. 299]

În fine, *situarea* (în sensul acțiunii de a situa, germ *Situierung*¹) e operația prin care obiectele denotate se raporteză la persoanele implicate în discurs sau la circumstanțele spațio-temporale ale acestuia.

(C 9) Instrumentele ei verbale specifice sunt *situatorii*, care pot fi *posesivi (al meu, al tău, al său, al nostru, al vostru, și pluralele lor)* sau *deictici (localizatori: acesta, acel și pluralele lor)*. Prin urmare, "situarea" poate semnala o relație particulară de dependență sau interdependență între entitățile determinate și una dintre "persoanele" care apar în mod automat în discurs (acesta fiind întotdeauna "o vorbire a *unuiu* cu *altul* privitor la *ceva*"), și, într-un asemenea caz, e situare posesivă; sau poate semnala regiunea ocupată de entitățile denotate, în relație cu circumstanțele discursului, și în acest caz este *situare localizatoare* sau *deictică (localizare, deixis)*. În spaniolă, unde, ca și în latină, există trei grade deictice, localizarea poate distinge între apropierea față de prima sau a doua persoană (*este/ ese*), și poate, pe lângă aceasta, să semnaleze lipsa apropierii față de aceleiasi

¹ Cf. COȘERIU 1995, p. 11.

persoane, semnalând obiectele ca situate în locul indeterminat aparținând aşa-numitei "persoană a treia" (*aquel*). [COȘERIU 1955/1967, p. 301]

Localizarea este o subspecie-limită a situației:

(C 10) Prin localizare, procesul de determinare a unui individual ajunge la faza sa concluzivă, în care semnul, deja "actualizat", "cuantificat" și "selecționat", se orientează spre denotarea unui obiect în întregime determinat, *într-o situație reală determinată*. [COȘERIU 1955/1967, p. 302-303]

3.2.2.2.3

Spre deosebire de actualizare și discriminare, care reprezentau faze succesive ale trecerii de la virtual la actual, *delimitarea* e un ansamblu de operațiuni ce afectează înseși posibilitățile designative ale semnului. Subtipurile de operații ce trebuie diferențiate aici sunt *explicarea*, *specializarea* și *specificarea*, cu instrumentele corespondente, numite, respectiv, explicatori, specializatori și specificatori.

(C 11) "Explicatorii" pun în evidență și accentuează o caracteristică inerentă a ceea ce este numit sau denotat: de ex., "vastul ocean", "ovis patiens iniuriae", "frumoasa Granadă", fr. "le preux Charlemagne". "Specializatorii" precizează limitele extensive sau intensive în interiorul cărora e privit ceea ce e determinat, dintr-un punct de vedere "intern", cu alte cuvinte, fără ca el să fie izolat și opus altor determinabili susceptibili să intre sub aceeași denuminație, de ex.: "tot omul", "viața întreagă", "Spania vizigotă", "soarele matinal", "luna de la miezul nopții", "ziua respectivă", "cerul austral", "omul ca subiect gânditor", "spaniolii ca războinici", "Cervantes ca poet". Iar "specificatorii" restrâng posibilitățile referențiale ale unui semn, adăugând note non-inerente semnificatului său: de ex. "castel medieval", "copil roșcat", "păsările de apă", "președintele Republicii", "preotul satului nostru". Aplicări unor virtuali, specificatorii delimităază în interiorul claselor corespondente alte clase, mai puțin ample (cf. *om/ om alb*); aplicații unor actuali, ei prezintă obiectele denotate ca aparținătoare unor clase care, la rândul lor, trebuie incluse în clase mai extinse (un "copil roșcat" aparține clasei "copil roșcat" care, la rândul ei, e membră a clasei "copil"). Vom numi acest tip de determinare *specificare distinctivă*. [COȘERIU 1955/1967, p. 306-307]

3.2.2.2.4

În fine, ultima operație determinativă, *individualizarea* (*identificarea*), trebuie considerată mai degrabă o operație metalingvistică, de anulare a unei multivocități:

(C 12) Formal analogă "specificării distinctive", dar radical diferită din punct de vedere funcțional, este *specificarea informativă* sau *identificarea*, care trebuie considerată ca un tip autonom de determinare și ale cărei instrumente vor fi numite aici *identificatori*. Identificarea este operația prin care se specifică semnificatul unei forme "multivoce", cu scopul de a asigura înțelegerea sa de către interlocutorul actual sau virtual. Cf., de exemplu: "foaie de hârtie", "foaie de varză", "careu de 6/ 16 m", "limbă-*idiom*" (adică nu limbă anatomică), sp. "el sol moneda" (nu astrul), fr. "pomme de terre" (nu *pomme*, măr) și, viceversa, fr. "pomme-pomme" (nu *pomme*, cartof).

În identificare nu este vorba de a orienta spre denotarea realului și a particularului un semnificat virtual și universal, nici de a "limita" denotarea, ci de a semnala tocmai acest semnificat interlocutorului. Cu alte cuvinte, nu este vorba de a orienta o valoare semantică înspre "lucruri", ci de a-l orienta pe interlocutor către o valoare semantică. Identificarea e, în consecință, o operație care nu se realizează cu semnificații (asemeni celor trei anterioare), ci cu *forme*, și în vederea atribuirii semnificatului pentru interlocutor: ea se execută pentru ca formele să devină inechivoce; cu alte cuvinte, pentru ca ascultătorul să le atribuie anumiți semnificații și nu alții. [COȘERIU 1955/1967, p. 306-307]

3.2.2.3 Cadru

O mișcare "inversă" celei a operațiilor determinative, care orientau înspre realitatea designatională semnale virtuale ale limbii, e cea prin care vorbitorul utilizează cunoașterea (împărtășită cu interlocutorul a) lumii, a circumstanțelor (stricte sau largi, mundane sau discursivee) în "mijlocul" cărora se desfășoară vorbirea pentru a exprima/ înțelege mai mult decât ceea ce se spune (*i.e.* ceea ce ține propriu-zis de actualizarea semnelor limbii).

Doresc însă a mai preciza o dată, în acest punct al argumentației, că, în opinia mea, ceea ce se întâmplă aici nu e o utilizare a actului de vorbire în circumstanțe determinate, *ci, dimpotrivă*¹, *o utilizare a circumstanțelor* (pentru a nu mai spune ceea ce se presupune deja) într-un act de vorbire. Cadrele, aşa cum sunt cunoscute de către vorbitor(i), constituie și ele un material "prins" în mișcarea de resemnificare, mișcare ce totodată lasă neschimbată o mare parte a cogniției anterioare – care servește ca fundal – și modifică, reinterprează ceea ce constituie ansamblul designațional al actului lingvistic respectiv.

Datorită existenței cadrelor, (și a unei competențe *elocuționale*, cunoaștere a lucrurilor în genere și a principiilor gândirii) e posibil, spune Coșeriu, ca actul lingvistic să fie mereu înțeles "dincolo" de ceea ce se spune prin actualizare-determinare. De asemenea, noutatea perpetuă a lumii extralingvistice forțează vorbitorul la a opera o integrare lingvistică între o experiență cognitivă actuală și o cunoaștere anterioară². Acest proces continuu de integrare este, afirmă lingvistul român, o doavadă a faptului că vorbirea e *enérgiea* și în sens radical³, în măsura în care ea lărgeste, modifică și recreează continuu competența în care se fundează. Firește, e vorba aici, în mod direct, despre competența idiomatică și despre posibilitatea ca unele fapte noi să fie adoptate ca semnificative, devenind fapte de limbă⁴; dar, în subsidiar, înțelegem că și cunoașterea generală a lumii este "reașezată" odată cu fiecare act discursiv.

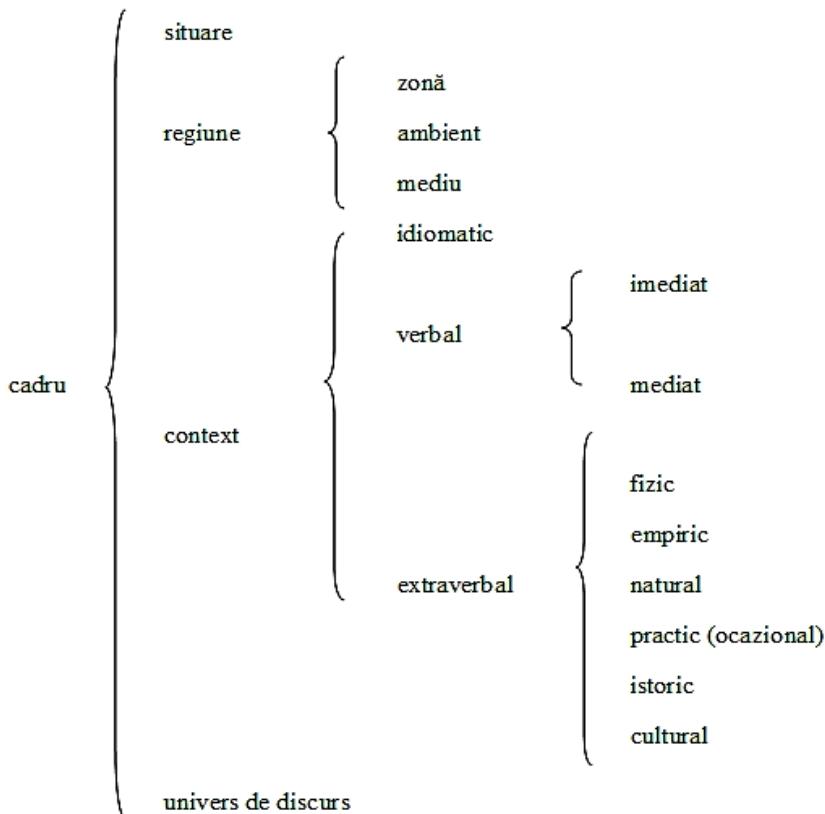
Pe pagina următoare avem o schematizare a cadrului, aşa cum o vede Coșeriu.

¹ V., spre exemplu, *infra*, cit. (C 18).

² V., *supra*, cit. (C 6), la final.

³ În sens îngust, adaptarea la situații mereu noi de vorbire reprezintă o formă de creativitate.

⁴ Cf. COȘERIU 1955/1967, p. 308.



În continuare, voi încerca o explicitare succintă (și cât mai fidelă textului coșerian) a acestor concepte:

3.2.2.2.3.1

(C 13) Prin *situare* trebuie înțeles ceva mult mai limitat și mai puțin ambiguu decât se înțelege în mod curent, cu alte cuvinte, doar circumstanțele și relațiile spațio-temporale care se creează în mod automat prin faptul că vorbește cineva (cu cineva și privitor la ceva) într-un punct din spațiu și un moment din timp; [situarea este] cea prin care se dau *acolo* și *aici*, *acesta* și *acela*, *acum* și *atunci*, și datorită căreia un individ este *eu* și alții sunt *tu*, *el* etc. [COŞERIU 1955/1967, p. 310]

Situarea este, aşadar, spaţiul-timp al discursului, aşa cum îl creează discursul însuşi şi ordonat în funcţie de vorbitori. Procedeul determinativ ce fusese denumit mai sus cu acelaşi termen¹ depinde de acest cadru şi dobândeşte sens doar raportat la el.

3.2.2.2.3.2

(C 14) Numim *regiune* spaţiul între ale cărui limite un semn funcţionează în sisteme determinate de semnificaţie. Un asemenea spaţiu este delimitat, într-un sens, de tradiţia lingvistică şi, în alt sens, de experienţa privitoare la realităţile semnificate. Se pot distinge trei tipuri de regiune: *zonă*, *ambient* şi *mediu*. [COŞERIU 1955/1967, p. 311]

Astfel, *zona* reprezintă spaţiul în care se foloseşte şi se înțelege într-un anumit fel un semn; *ambientul* reprezintă spaţiul în care se cunoaşte obiectul designat ca element al orizontului vital sau al unui domeniu organic de experienţă; *mediul* e o regiune stabilită social sau cultural, ca familia, şcoala etc.

(C 15) Constituie context al vorbirii orice realitate care înconjoară un semn, un act verbal sau un discurs, ca prezenţă fizică, cunoaştere a interlocutorilor şi activitate. Se pot distinge trei tipuri de context: *idiomatic*, *verbal* şi *extraverbal*. [COŞERIU 1955/1967, p. 313]

3.2.2.2.3.3

Contextul idiomatic trebuie înțeles ca limba însăşi, funcţionând ca fundal al vorbirii (ni se dau ca exemple dicteul suprarealist, rima, jocurile de cuvinte, care, toate, pun în evidenţă reteaua complexă de opozitii/ asocieri specifică planului istoric al limbajului). *Contextul verbal* e "restul" discursului însuşi. Coşeriu propune mai multe subdiviziuni: context verbal *imediat* (semne situate în extrema proximitate a celor vizate) vs. *mediat* (care merge până la întregul text, reprezentând un context tematic), şi context *pozitiv* vs. *negativ* (dat fiind că poate constitui context şi ceea ce în mod deliberat nu se spune).

¹ V., *supra*, # III; 2. 2. 2. 2.

Contextul extraverbal ține de toate circumstanțele de ordin non-lingvistic ce sau sunt perceptibile, *hic et nunc*, sau sunt cunoscute de vorbitori. Subtipurile sale sunt:

- a) contextul *fizic* – obiectele imediat perceptibile de către vorbitori, sau cele la care un semn (scris) aderă.
- b) contextul *empiric* – stări de lucruri non-perceptibile la momentul respectiv, dar cunoscute de vorbitori
- c) contextul *natural* – totalitatea contextelor empirice; universul empiric, aşa cum îl cunosc vorbitorii
- d) contextul *practic* sau *ocasional* – conjunctura particulară subiectivă sau obiectivă în care are loc vorbirea
- e) contextul *istoric* – circumstanțele istorice cunoscute de vorbitori (aici apar ca subdiviziuni *particular* vs. *universal* și *actual* vs. *trecut*)
- f) contextul *cultural* – formă particulară a celui *istoric*: tot ceea ce aparține tradiției culturale a unei comunități (a cărei amplitudine poate fi cea a umanității în întregul ei).

3.2.2.2.3.4.1

Ultimul tip de cadru – unul cu totul special, și extrem de important – îl reprezintă *universul de discurs*:

(C 16) Prin *univers de discurs* înțelegem sistemul universal de semnificații căruia îi aparține un discurs (sau un enunț) și care îi determină acestuia validitatea și sensul. Literatura, mitologia, științele, matematica, universul empiric, în calitate de "teme" sau "lumi de referință" ale vorbirii constituie "universuri de discurs". [COȘERIU 1955/1967, p. 318]

Tendința unor logicieni pozitiviști¹ de a critica, în baza ideii că nu pot exista mai multe lumi – sau altele decât lumea empiric cognoscibilă – conceptul de univers de discurs e eronată, dat fiind că acest concept se referă nu la alte "lumi de lucruri", ci la alte sisteme de semnificații. Iar textele ce se raportează la universuri de discurs non-empirice nici nu sunt lipsite de sens (cum ar sugera orice semantică în descendența celei fregeiene), nici nu impun vreo traducere de tipul "grecii credeau că..."; pur și simplu, valoarea

¹ Într-o notă de subsol sunt nominalizați B. Russell și L. S. Stebbing. (Coșeriu 1955/1967, p. 318, nota 62)

de adevăr a unei afirmații despre Ulise, de exemplu, nu se verifică în istoria empirică, ci în **Odiseea** și în tradiția corespunzătoare¹.

3.2.2.2.3.4.2

După mai bine de patru decenii, Eugeniu Coșeriu revine, cu observații și modificări, asupra acestui concept lansat în 1955: în conferința sa intitulată **Rugăciunea ca text**², el ține să aducă următoarele precizări:

(C 17) ... "universurile de discurs" în sensul în care eu le concep, sunt *universuri de cunoaștere* care corespund modurilor fundamentale ale cunoașterii umane. Nu este vorba deci de universuri de simplă expresie lingvistică, ci de universuri în care limbajul se prezintă de fiecare dată ca manifestare a unui mod autonom de a cunoaște (diferență între moduri de a fi și atribuirea acestor moduri de a fi anumitor "entități") și deci tocmai cu funcția sa "transcendentală" și, în acest sens, fondatoare în raport cu universul cunoscut. Limbajul, după cum am spus deja, nu creează desigur entitățile, "lucrurile" naturale sau, oricum, obiective, cărora le atribuie un mod de a fi determinat; nu creează, de exemplu, *arborii* sau *râurile* ca atare. Și, bineînteles, nu creează, în sensul propriu al termenului, nici ființă [faptul de a fi] care se atribuie "lucrurilor": recunoaște mai degrabă și delimitarea modalității de a fi în "lucrurile" însăși și este deci delimitare de specie sau, cum se spune acum, de "clase" de entități (clase care, desigur, din punctul de vedere al obiectivității lor, pot fi și clase cu un singur membru sau chiar și clase vide). ... În al doilea rând trebuie să precizez că atunci când spuneam că "nu există decât o lume", nu înțelegeam deloc să reduc "lumile" la care se referă limbajul, "temele de referință" ale sale, la lumea empirică, așa-zisă lume "reală" a pozitivităților; voiam doar să mă refer la unitatea ideală a acestor "lumi", să afirm că aceste "lumi" constituie în fond o lume unică și unitară, chiar dacă neomogenă. Dar, dacă se preferă, aceste diverse "lumi" pot fi numite și "domenii de cunoaștere"; iar în acest caz lumea ideal unică pe care ele o constituie ar putea fi numită "univers vital al omului". [COȘERIU 2000/2002A, p. 38-39]

În ce privește schimbările de poziție ale autorului în raport cu **Determinación y entorno**, ele privesc, pe de o parte, o limitare a numărului de universuri de discurs, pe de alta, o foarte interesantă distincție între acestea și tipurile de "lume":

¹ Cf. COȘERIU 1955/1967, p. 318.

² COȘERIU 2000/2002A.

(C 18) În ceea ce privește modificările, două mai ales mi se par astăzi esențiale. În primul rând, astăzi aș distinge doar patru universuri de discurs, întrucât patru, întocmai, sunt modurile fundamentale ale cunoașterii umane: a) universul experienței curente; b) universul științei (și al tehnicii științific fundamentate); c) universul fantaziei (deci al artei); d) universul credinței. // Consider, într-adevăr, că știința constituie un unic univers de discurs (chiar dacă diferențiat în interior, conform diferențelor științe, în ceea ce privește semnificațiile folosite), căci corespunde unui unic mod de a cunoaște, care se supune unui criteriu ideal unic: cel de "a spune lucrurile așa cum sunt efectiv" în ele însese (τά óvta ósētū λέγειν), independent de subiectul empiric care le observă, le interpretează sau care experimentează cu ele, adică independent de atitudinile și de opinile și convingerile preștiințifice ale acestui subiect. În ceea ce privește mitologia, ea nu constituie un univers de discurs unic și autonom; este vorba, după cum am putut deja observa, de un fenomen hibrid care aparține de drept universului fantaziei dar care, în același timp, aspiră la a se prezenta ca explicare a unor fapte și evenimente naturale sau istorice, adică în calitate de știință, iar în religiile primitive invadează și universul de discurs al credinței. [COȘERIU 2000/2002A, p. 39]

(C 19) Pe de altă parte, astăzi aș distinge net între univers de discurs și "lume" cunoscută și aș admite doar trei "lumi" (sau "domenii de cunoaștere"): a) lumea necesității și a cauzalității (în sensul kantian), adică lumea experienței sensibile curente, "domeniu de cunoaștere" propriu științei empirice; b) lumea libertății și a finalității (tot în sens kantian), adică lumea creațiilor umane sau a culturii în general (includând științele precum și instituțiile publice ale religiei și ceremoniile cultului) și față de care lumea fantaziei sau a artei constituie doar o parte, chiar dacă, poate, cea mai clar caracterizată; și c) lumea credinței. Nu există, într-adevăr, coincidență între univers de discurs și "lume" cunoscută; universurile de discurs privesc modalitățile cunoașterii; "lumile", în schimb, corespund "obiectelor" cunoașterii și ale științei [ale faptului de a ști = il sapere]. Este adevărat că știința [scienza] empirică se referă, în fond, la aceleași lucruri și deci la aceeași "lume" ca și experiența sensibilă curentă, chiar dacă la un alt nivel de cunoaștere (fapt pentru care știința poate accepta "lucrurile" experienței curente ca știute în mod adecvat, dar poate să le și modifice, să le interpreteze în mod divers și să le raporteze la alte "cauze", poate să descopere "lucruri" ignorate de experiența curentă etc.). Dar, știința, și deci universul de discurs care îi corespunde, ia în considerare (și tocmai în același sens), ca știință culturală, întreaga lume a creațiilor umane (includând știința însăși) și limbajul, iar ca teologie și știință a religiilor, și lumea proprie credinței. [COȘERIU 2000/2002A, p. 40]

Am discutat deja¹ analogia ce se poate stabili între universurile de discurs din lingvistica integrală și regiunile (formal)-materiale ale fenomenologiei; acum nu voi face decât, pe de o parte, să reamintesc cititorului că, și pentru Husserl, chestiunile adevărului și falsității, suspendate prin reducția transcendentală, reveneau doar odată cu intrarea în diverse regiuni materiale²; iar pe de altă parte, să citez un alt fragment din conferința coșeriană din 2000, referitor la aceeași eroare a logicienilor pozitivisti de a nu accepta obiectivitatea referenților din universurile de discurs non-empirice. Acest fragment îmi pare semnificativ și vine în sprijinul principalei teze a prezentului capitol, cea potrivit căreia putem identifica ceea ce Coșeriu și lingvistica integrală numesc designate și ceea ce fenomenologia husserliană numea obiecte intenționale:

... fiecare judecată analitică (ce declară proprietățile unei entități) este adevărată sau falsă independent de existența entităților la care se referă. Astfel, *Unicornul este un animal fabulos* este o propoziție adevărată, chiar dacă nu atribuie (sau chiar pentru că nu atribuie) existență "reală" unicornilor. De altfel, deja Aristotel semnalează că numele ca atare, chiar semnificând, nu implică existența entităților pe care le desemnează și că aceasta este valid nu doar pentru nume ca *τραγέλαφος* / "tapocerb" (numele unui animal fabulos) ci și pentru nume ca *ἄνθρωπος* / "om". Dar pentru a vorbi despre acestea (precum și pentru a le afirma existența sau inexistența), este necesar să ne reprezentăm entitățile respective tocmai ca entități: ca realizări concrete ale cutare și cutare ansambluri de proprietăți. Astfel, și B.Russell dovedește că știe cum ar trebui să fie un unicorn, când ne explică cum nu sunt unicornii heraldici sau ai literaturii. Iar cine spune *Am întâlnit un unicorn* minte, probabil (dacă se referă la experiența curentă), sau construiește o imagine poetică, dar are în vedere chiar o entitate unicorn "obiectivă", și nu altceva, orice ar zice despre aceasta B.Russell, care pare să nu fi ajuns niciodată la ideea de "obiect intențional". [COȘERIU 2000/2002A, p. 33]

3.2.2.2.3.5

Finalul articolului său e dedicat de Coșeriu sublinierii importanței pe care o are recunoașterea rolului jucat de cadru (mai ales de tipurile non-verbale ale acestuia) pentru *gramatică, teoria literaturii și teoria limbajului*.

¹ *Supra*, în cap. despre **Ideen**, ca și în cel dedicat primelor patru **Meditații carteziene**.

² V., *supra*, cap. Apogeul, subcap. "Adevăr" și "realitate".

Astfel, cadrul intervine în mod necesar, deși în măsură diferită, în luarea în considerare a celor trei planuri (teoretic, descriptiv și analitic) ale gramaticii. Gramatica teoretică trebuie să țină cont de faptul că anumite moduri semnificative nu pot fi definite decât prin raportarea la tipurile de cadruri în care funcționează. Referirea la cadrul este indispensabilă, de asemenea, pentru diferențierea între lexeme și categoreme. "Intervenția" cadrului este mai puțină importantă în planul descriptiv – aici trebuie arătat doar care sunt funcțiile ce nu dispun de instrumente idiomatice, și care instrumente verbale pot fi înlocuite de cadrul. Dar recunoașterea (funcției) acestuia este obligatorie pentru analiza gramaticală a textelor, aceleși scheme formale putând corespunde unor funcții distincte în cadre distințe.

Două aspecte speciale ale problematicii privesc opera literară. Pe de o parte, aceasta își *creează* anumite tipuri de cadruri (aici sarcina prozatorului este considerată de Coșeriu a fi mai dificilă decât a creatorului de poezie lirică). Pe de altă parte, izolată de cadrul istoric și cultural căruia îi aparțin, ea poate deveni dificil de înțeles; astfel, a "explica" o operă presupune, în primul rând, a-i reconstrui cadrul.

În fine, ține de sarcina teoriei limbajului să eliminate (pe baza recunoașterii funcțiilor îndeplinite de cadrul) unele erori vechi și persistente¹ – mai ales cele legate de "limba logică perfectă":

(C 20) Limba "logică perfectă" este un contrasens teoretic (fiindcă logică sau ilogică poate fi doar o expresie concretă, și nu limba abstractă) și ar fi într-o totul inutilă, fiindcă n-ar servi decât la a mai gândi o dată (a repeta) ceea ce deja a fost gândit, și nu la a îmanta în gândire (ceea ce înseamnă a crea noi semnificații). [COȘERIU 1955/1967, p. 321-322]

La fel de mare este eroarea atunci când se afirmă "imperfecțiunea" limbajului natural, acuzându-se incapacitatea lui de a exprima universul în toate detaliile (e citat aici Whitehead). Or, nimic mai firesc decât ca limbajul să nu *exprime* aceste detalii:

(C 21) ... limbajul nu *spune* condițiile contextuale, pentru că nu este necesar să le spună; dar le *utilizează* și, de aceea, expresia reală le implică și le conține. [COȘERIU 1955/1967, p. 322]

Eroarea lui Whitehead este, în fond, cea de a confunda utilizările efective ale limbajului (care desfășoară întotdeauna un ansamblu

¹ Nu este greu să observăm criticele aspre, dar întemeiate, aduse aici, inerent, de Coșeriu și lui Husserl, cel puțin celui din *Zur Logik der Zeichen*.

designațional, într-un cadru real) cu frazele date ca exemplu; or, această exemplificare implică, de fiecare dată, un salt în metalimbaj.

3.2.2.3 Scurte completări și comentarii

3.2.2.3.1.

Am văzut, comentând semiotica husserliană, că orice semn care deținea semnificație dobândea, prin intenționalitate, un referent, un obiect – cu precizarea esențială că acesta nu trebuia considerat ca apartenent vreunei lumi reale, ci doar ca obiect intențional – cu alte cuvinte, ca obiect "purtat", la "capătul" lui, de un act semnificativ. Or, discutând acum lingvistica vorbirii coșeriană, va trebui să-mi încep comentariile cu una din afirmațiile cele mai decise ale textului meu doctoral: nici designatele coșeriene nu sunt altceva decât obiecte intenționale, obiecte *asa cum ni le înfățișează actul nostru de vizare semnificativă*.

Firește, orice act de vorbire se instalează într-o lume, se bazează pe o cunoaștere prealabilă a acesteia și se raportează la ea. Aceasta înseamnă: există un fundal mundan cu funcție intemeietoare și care trebuie să rămână nechestionat, ca "lumea-asa-cum-o-știm-deja"; dar, pe de o parte, această lume însăși ne apare ca atare fiindcă o formalizare (mai corect ar fi spus: o formare¹) anteroară *prin* limbaj a constituit-o; pe de altă parte, actul de vorbire însuși operează o *deschidere, înființează un* unghi în lumina căruia obiectele, chiar provenite din lume, suferă o resemnificare (ceea ce înseamnă, în fiecare caz, o reîntemeiere a lor ca designate).

3.2.2.3.2.

Ca argumente în favoarea ideii că designatul ține exclusiv de limbaj ca *logos semantikos* (i.e. e insensibil la proba existenței/ nonexistenței într-un univers "exterior" actului de vorbire însuși), pot fi menționate, aici, următoarele:

- nota de subsol cu nr. 11 din **Determinación y entorno**:

(C 19) Rămân în afara limbajului propriu-zis – și, în consecință, în afara lingvisticiei – atât "capacitatea de a vorbi" condiționată fiziologic și psihic ("facultatea vorbirii"), cât și "impulsul expresiv" ca text în calitate de realizare de valori (practice, logice sau fantastice). Lingvistica se ocupă doar de limbaj ca

¹ Aceasta și ca să evităm omonimia cu termenul utilizat în HUSSERL 1890/1993.

atare, cu alte cuvinte de ceea ce Aristotel numea "logos semantikos". [COȘERIU 1955/1967, p. 287]

- nota de subsol cu numărul 24 a aceluiași studiu:

(C 20) Trebuie să se înțeleagă că "obiectele" despre care se vorbește sunt obiectele ca semnificate ("intenționale" sau "existențiale"), cărora nu e necesar să le corespundă obiecte "existente" în mod natural. Distincția între obiect "intențional" și obiect empiric "real" nu este relevantă din punct de vedere lingvistic. [COȘERIU 1955/1967, p. 294]

Trebuie, desigur, admis că, în aparență, Coșeriu neagă *tocmai* distincția pe care m-am bazat aici, când am afirmat: designatul e *nu* un obiect real, *ci* unul intențional. Cred, însă, că în cea de a doua frază din citatul de mai sus, sensul (local al) lui "intențional" e cel de "fictiv" sau "imaginär" (acest din urmă termen, utilizat aşa cum o face și Husserl în **Ideen** – v., *supra*, finalul citatului /H 29/). Or, în înțelesul lui fenomenologic consacrat, "intențional" înseamnă *tocmai*: ceva a cărui existență e pusă în paranteze, ceva anterior oricărei "pozitări".

3.2.2.3.3.

În fine, un ultim excelent argument poate proveni dintr-un studiu coșerian poate mai puțin cunoscut, dar care în opinia mea prezintă o importanță crucială în lămurirea problemelor pe care *tocmai* le-am ridicat: e vorba despre **Logica limbajului și logica gramaticii**. Aici, după ce operează distincția între *logica 1a* (*logica în general*, sau ansamblul de principii și modalități ale gândirii – ale oricărui tip de gândire) și *logica 1b* (*logica în particular*, sau ansamblul de principii și modalități formale ale gândirii raționale și obiectuale, ale gândirii ce se referă la realitatea considerată în obiectivitatea ei), Coșeriu afirmă următoarele:

(C 21) Vorbirea în general, activitatea de vorbire considerată în planul universal și în mod independent de cutare sau cutare limbă, se realizează în mod normal în acord cu o tehnică universală ce poate fi numită "*saber elocucional*". Această tehnică implică o serie de norme de conformitate a expresiei cu anumite reguli logice de "coerență" – în particular, norme de legătură apropiată, de noncontradicție și de non-tautologie – care în principiu, cu excepția unor cazuri de suspendare "istorică" sau intențională, sunt valide pentru orice discurs în orice limbă. [COȘERIU 1976/1978, p.20]

În schimb, "vorbirea în general" e indeterminată din punctul de vedere al logicii apofantice, dat fiind că, privită în mod independent față de *principium individuationis* al discursurilor particulare, nu e nici adevărată nici falsă. (COȘERIU 1976/1978, p.23)

Acstea precizări (împreună cu unele sugestii husserliene prezentate mai sus) ne pot explica de ce nu există o contradicție în a vorbi, pe de o parte, despre obiecte *particulare*¹ și a situa, pe de altă parte, designatul, ca un conținut lingvistic, în planul *universal* al limbajului.

Orice obiect aşa-zis "empiric" ne apare, se desfășoară întotdeauna în fața noastră (a percepției noastre) ca o *ipseitate*² în fond inaccesibilă (singurele ei moduri de apariție sunt husserlienele *Abschattungen* – v., *supra*, cit. /H 31/); el nu poate deveni, însă, obiect al conștiinței decât după ce subiectul îi conferă o *identitate* (după ce existentul e recunoscut în "ființa sa"). Cum am arătat mai sus, în perioada **Ideen...**, Husserl avea să înceapă deja a vorbi despre dublarea necesară a intuiției empirice de o intuiție eidetică (v. și, *supra*, cit /H 31/, /H 32/), ceea ce nu vrea să spună³, în fond, decât că *orice obiect este totodată proiectul* (în acest sens *universal*) *al propriei sale posibilități infinite*.

Nu cred, de aceea, că e vreo exagerare în a afirma: designatul este un obiect *real*, dar într-un sens "purificat" al noțiunii de realitate: un obiect a cărui valabilitate nu "atârnă", dacă se poate spune astfel, de o existență *hic et nunc* indiferentă la constituirea subiectivă; pe scurt, el este un obiect (particular, mergând până la individuație) *de valabilitate universală*.

¹ COȘERIU 1955/1967, p. 297; "Actualizarea și determinarea .../ corespund unor faze succesive ale aceluiși proces de determinare, și anume procesului care merge de la virtual la actual și de la plurivalență sau universalitatea designării potențiale la monovalență sau particularitatea denotației concrete." (COȘERIU 1995, p. 9-10)

² Pentru distincția *ipseitate/identitate*, v. COȘERIU 1955/1967, p. 294, inclusiv nota de subsol nr. 23.

³ "... fiecare fapt, în virtutea propriei sale esențe, ar putea fi altul..." (HUSSERL 1913/1950, p. 17) – acesta este, într-un anume sens, și gândul fondator al fenomenologiei.

3.2.3. Comparație, interpretare, concluzii

3.2.3.1.

Cum cititorul trebuie să fi remarcat, capitolul ce tocmai e pe cale să se încheie reprezintă – alături, eventual, de cele dedicate **Meditațiilor carteziene** – extrema "analitică" a acestei teze: aici, apropierea de *litera* husserliană/ coșeriană a fost foarte mare și, mai cu seamă, cât se poate de atentă. Mai multe întrebări se ridică, însă, privitor atât la prezența, cât și la poziția acestei duble analize în ansamblul lucrării. Le voi însirui aici pe cele de a căror posibilitate (dacă nu chiar iminență) sunt conștient:

3.2.3.1.1.

Dacă era firesc ca un text fundamental precum **Meditațiile...** lui Husserl, unul ce poate efectiv *reprezenta* fenomenologia în tot ce a avut ea mai bun, să fie amănunțit aici, ce rost a avut aplicarea aceluiși tratament unei scrieri nefenomenologice și care, foarte probabil, ar fi fost renegată în mare parte (în primul rând ca linie de preocupare) de către filosoful de mai târziu? Și de ce am pus micul text husserlian în paralel cu unul al lui Coșeriu aparținând tot "perioadei de tinerete", dar devenit în mult mai mică măsură¹, ulterior, unul care să se ceară abandonat?

Un răspuns extrem de succint la aceste întrebări ar fi că tocmai situaarea, din start diferită, a chestiunii abordate în cele două texte face ca unul să-și poată păstra (ca proiect, desigur deschis dezbaterei în amănuntele sale) valabilitatea, iar celălalt să devină – cel puțin din punctul meu de vedere – greu de susținut. Obsesia lui Husserl pentru semne artificiale care să nu surogheze, *i.e.* pentru semne care să aducă toate avantajele calculabilității fără a-și pierde pe parcurs nimic din reprezentativitate nu poate să provină decât dintr-o voință (iată, anterioară fenomenologiei!) de *monism* ce, aşa cum am arătat, exclude "deplasările" în semnificare tot așa cum, la apogeul gândirii filosofului, va exclude salturile în constituire. În schimb, în cazul lui Coșeriu, dacă există, firește, decizia de a oferi o viziune unitară (citește: una care să excludă contradicția internă) asupra limbajului², există și revelația

¹ De fapt, în măsură aproape nulă. O 'rescriere' târzie n-ar fi avut de modificat mare lucru, poate doar de introduc termenul de designat – și, firește, cum am văzut că a declarat-o Coșeriu însuși, de revizuit partea legată de universurile de discurs.

² V. titlul, extrem de inspirat, al primului 'capitol' din Sistem, normă, vorbire [COȘERIU 1952/1967]: Posibilitatea unei distincții tripartite în realitatea *unitară* a limbajului.

necesității de a distinge între planurile acestuia – mai cu seamă, în ce ne privește, între planurile universal și individual, deci între designat și sens. Din punctul de vedere al lingvisticii integrale, semiotica husserliană n-ar fi, de aceea, decât un exemplu în plus de *reducție rationalistă* – petrecută, paradoxal, într-un mediu care ar fi putut permite (grație ideii de intenționalitate ce avea să fie curând completată cu reducția transcendentală) tocmai o tratare (absolut indispensabilă, cel puțin în primul raport semiotic) în linia *logos*-ului *semantikos* pur.

Pe de altă parte, cum o spuneam și la începutul capitolului precedent, nu e deloc nesemnificativ că matematicianul-și-logicianul Husserl "se lasă nelinișit" de chestiunea *semnelor* – și aceasta pentru că, în balans cu dorința de fundare autentică (intuitivă) a fenomenologiei, ele vor reprezenta, dacă se poate spune astfel, "inamicul" prin excelență: nu doar fiindcă aduc o mediere (cum am văzut, avantajele ei practice au fost distinct recunoscute de către gânditorul german); dar fiindcă această mediere tinde să se transforme pe neașteptate în altceva (pur și simplu, în ceea ce ea, originar, este: în *semnificare*). Pe scurt, înainte de orice tentativă de integrare a semioticii husserliene într-o eventuală știință-a-semnelor triadică de inspirație coșeriană, cu Husserl ar trebui făcut ceea ce, în fond, integralismul a făcut cu Saussure: tot ceea ce el a gândit trebuie trecut printr-un filtru *humboldtian*. Să ne-aducem, de asemenea, aminte că una dintre tezele prezentei lucrări este necesitatea lămuririi problemei limbajului în primul lui raport semiotic printr-o sinteză între *structuralism* și *fenomenologie*.

3.2.3.1.2.

De ce apare această dublă analiză atât de târziu în corpul lucrării, *i.e.* nu doar după ce am trecut în revistă, chiar dacă destul de sumar, cărțile lui Husserl și conceptele ce survin acolo, dar chiar după capitolul de comparare a celor trei proiecte semiotice?

Aici mi se pare corect să recunosc o deplasare de accent între perioada de cercetare și cea de redactare a prezentei teze: inițial, cele două texte au reprezentat efectiv un loc în care am *descoperit* multe dintre ideile ce ulterior aveau să dobândească statutul de linii-forță ale lucrării mele. Spre final am căpătat însă conștiința faptului că, în economia retorică a textului, ele nu puteau apărea decât ca *ilustrări*: ele spuneau, "în mic", ceea ce trebuia spus în ansamblu – această spunere a lor fiind, totuși, greu de înțeles în toate articulațiile ei în absența tocmai a raportării lor "globale".

3.2.3.2.

Comparând, finalmente, cele două contribuții, voi reaminti convingerea mea, probabil transparentă de-a lungul acestui capitol, potrivit căreia, indiscutabil superioară în ce privește perceptia obiectului-limbaj, abordarea coșeriană se nutrește și din intuiții de certă sorginte husserliană.

De cealaltă parte, e evident faptul că Husserl n-a priceput (iar dacă i-ar fi fost arătată, ar fi refuzat să o vadă) nimic din realitatea de fapt a relativității lingvistice – aceasta chiar dacă nu pot fi negate, în acest text al său, intuiții ale unei "răsturnări" semiotice. În plus, renunțarea la aceste intuiții în favoarea i-medierii specifice constituuirii fenomenologice avea să determine, consider eu, imposibilitatea configurației acelei fenomenologii pe care și un integralist ar recunoaște-o drept autentic realistă – *i.e.* o fenomenologie ce ar recunoaște (și s-ar întemeia pe) specificitatea ireductibilă a semnului lingvistic. Semiotica lui Husserl rămâne, repet opinia mea, una *naivă*; totuși, privită dinspre viitor, prin "lupa" propriei fenomenologii transcendentale, ea se vădește ca o depășire a pozitivismului prin înseși noțiuni fondatoare cum sunt cele de *intenționalitate* și *obiect intențional*.

Or, lingvistica integrală a planului universal riscă și ea să apară, trebuie să afirm din nou aceasta¹, drept măcar parțial ininteligibilă exegetului ce, nepercepând semnele de atenționare răspândite ici-colo în textele coșeriene, o interpretează ca pe o lingvistică a vorbirii "în lume", a vorbirii raportate la aceasta, vorbire prinsă în "comerțul", cum avea să-l numească Heidegger, al unui așa zis "real" extrasubiectiv. Mult mai degrabă, lucrurile stau tocmai invers: lumea omului este o lume *în vorbire*, una la a cărei facere și desfacere limbajul *lucrează* mereu.

¹ Am mai făcut-o în VîLCU C 2001A, VîLCU C 2003.

3.3. Cunoaștere originară; intuiție și reducție eidetică

Dacă pot cunoaște în mod direct și imediat că emit o anumită judecată, atunci pot cunoaște și ce înseamnă să emiți o asemenea judecată. [CHISHOLM 1990-1991/2002, p.198]

O "știință singulară" • A vedea idei • Variație imaginară și intuiție eidetică • Semnificate idiomatice și *enérgeia* lingvistică.
Funcția semnificativă • Ființă și limbaj • Destinul unei ficțiuni,
sau excurs despre semnificativitate

3.3.1. O "știință singulară"

...investigațiile științifice pentru care s-a propus denumirea generală de fenomenologie transcendentală vor trebui să se desfășoare în două etape.

În prima etapă, va fi necesar să parcurgem domeniul – așa cum se va dovedi în curând – imens al experienței transcendentale de sine, lăsându-ne pentru început conduși de evidența ei proprie în desfășurarea sa concordantă, aşadar lăsând la o parte problemele unei critici definitive a principiilor apodictice ale importanței cunoașterii transcendentale. În această etapă, ce nu este încă una filosofică în sensul deplin al cuvântului, procedăm, aşadar, asemenea cercetătorului naturii care se încredințează experienței naturale și pentru care, în calitatea sa de cercetător al naturii, problemele unei critici a principiilor experienței rămân în general în afara temei sale.

A doua etapă a investigației fenomenologice ar avea atunci ca obiect tocmai critica experienței transcendentale și, mai apoi, a cunoașterii transcendentale în general.

În orizontul nostru apare astfel o știință de o singularitate nemaiauzită, o știință despre subiectivitatea transcendentală concretă, ca fiind dată într-o experiență

transcendentală reală și posibilă, o știință ce reprezintă contrariul absolut al științelor în sensul în care au fost ele concepute până acum, i.e. contrariul absolut al științelor obiective /.../ este vorba despre o știință aşa-zis absolut subiectivă, despre o știință al cărei obiect este, din punctul de vedere al existenței sale, independent de hotărârea noastră referitoare la existența sau nonexistența lumii. [HUSSERL 1931/1994, p. 60-61]

Fragmentul pe care l-am citat provine din **Meditațiile carteziene**, opera în care, aşa cum am arătat¹, reducția eidetică este posterioară (cel puțin în ordinea expozițivă aleasă de autor²) celei transcendentale; am putea crede că avem aici o diferență importantă față de **Ideile directoare pentru o fenomenologie...**, ce *debutau* cu o discuție despre intuiția eidetică, în absența căreia doctrina husserliană în ansamblu rămâne, pur și simplu, ininteligibilă. Este evident, însă, că nimic din convingerea filosofului privitoare la primaritatea absolută a intuiției esenței nu s-a schimbat; s-a acutizat doar (lucrul acesta se vede cel mai clar în **Criza științelor europene...**) conștiința *distanței* pe care evoluția naturalist-obiectivistă a științelor și dezvoltarea tehnică³ a lumii occidentale au indus-o între conștiința construită, artificială (și, în acest sens, profund *naiivă*) a subiectului și sursa originară de cunoaștere pe care el o "ascunde" în propria-i interioritate (sau mai corect spus⁴, esență).

¹ *Supra*, cap. **Apogeul**.

² Cum am arătat în capitolul dedicat primelor patru **Meditații...**, Husserl însuși precizează că a evitat introducerea de la început în discuție a chestiunii esențelor doar spre a nu îngreuna sarcina, oricum foarte dificilă, a cititorului; dar oriunde e vorba de fapte, esențele sunt deja în joc (cf. HUSSERL 1931/1994, 101-102).

³ Una din consecințele fundamentale ale acțiunii științelor obiectiviste este tehnicizarea lumii – atât în sensul, deja observat de către Husserl în **Krisis**, al substituirii *Lebenswelt*-ului printr-o lume artificială științific-'obiectivă', căt mai ales în cel pe care avea să-l acuze sistematic Martin Heidegger: "Metoda calculatoare implică o agresiune, un 'atac' împotriva ființării în totalitatea ei /.../ reprezentarea este o căutare indiscretă și nediferențiată, care urmărește să se înstăpânească asupra ființării în totalitate prin raționalitatea calculatoare. /.../ Aceasta, mai întâi prudent, apoi cu o îndrăzneală și o viteză sporite, se plasează dintr-o dată sub comanda unei voințe de dominare care, printr-o nouă mutație, va deveni 'voință de voință', esență metafizică negândită a Rețelei tehnologice planetare. /.../ Tocmai în această voință dezlănțuită de dominare, care devine voință necondiționată de voință, subiectul se prăbușește și dispără. Când începe deconstrucția, subiectul este deja distrus, subminat, dar nu abolit. Întradevar, când întreaga ființare este redusă la statutul unic de obiect, el devine un fond [*Bestand*], o bază și o rezervă nelimitată de obiectivitate în care subiectul se dizolvă." (HAAR, p. 152-153)

⁴ Distanța *interioritate/ exterioritate* e întrucâtva prea naturalistă pentru un punct de vedere autentic fenomenologic.

Într-adevăr, recunoaștem în cele două "etape" pomenite mai sus de către Husserl, pe de o parte, experiența *pre-științifică* a vieții *nonreflexive*-fenomenologice a *ego*-ului – a efectuării intuitive a lumii în toate straturile/ regiunile ei constitutive și, pe de alta, investigarea critică a condițiilor de posibilitate înseși ale experienței transcendentale – abia aceasta din urmă fiind o cercetare reflexivă, ce-și merită numele de *știință* fenomenologică. Ea pune în lumină tocmai substratul eidetic al desfășurărilor din "prima" fenomenologie aici pomenită.

Tot astfel, cunoașterea științifică va fi înțeleasă de către Coșeriu (pentru *toate* științele culturii) drept reflexivizare, ridicare la un nivel ce ar putea fi numit întemeiat-justificativ¹ a ceea era deja cunoscut la modul originar-intuitiv. În ce privește lingvistica, aceasta e trecerea de la *cognitio clara distincta inadaequata*, deci de la *saber lingüístico* (ca *dynamis* exercitat în vorbire) al vorbitorului la o *cognitio adaequata*². Devine destul de transparentă, cred, apropierea – care ni se va impune la un moment dat cu puterea evidenței – între modul lui Husserl de a înțelege "știința de o singularitate nemaiauzită a fenomenologiei" și una dintre principalele caracteristici epistemologice ale științelor umane, aşa cum le vede pe acestea din urmă Coșeriu:

... fundamental teoretic prealabil al științelor culturii, care se ocupă cu ceea ce este creat de către om, nu îl constituie "ipotezele", ci, cum s-a văzut, "cunoașterea originară": în cazul lingvisticii, cunoașterea intuitivă a vorbitorilor și a lingviștilor însăși în calitate de vorbitori. În acest sens, tocmai științele culturii sunt "mai exacte" decât cele naturale, deoarece fundamental lor nu este ceva ce doar se presupune, ci ceva ce omul știe (chiar dacă numai în mod intuitiv). E bine să amintim că această idee se întâlnește deja la Vico, care observă că în cazul obiectelor culturale *verum*-ul obiectiv, realitatea faptelor ca atare și *certum*-ul subiectiv – siguranța pe care o are omul cu privire la natura faptelor – coincid. [COȘERIU 1973/2000, p. 52]

În același timp, e bine să nu scăpăm din vedere acel paradox întemeietor, asumat, al integralismului, care se exprimă astfel: *obiectul* lingvisticii îl constituie competența, dar *esența* limbajului este actul lingvistic sau vorbirea, desfășurare creativă, aşadar *în ea însăși* necuantificabilă, imposibil de supus taxonomizării etc.; or, ce sunt actele de vorbire, dacă nu tocmai

¹ În sensul tripartiției heideggeriene a tipurilor de întemeiere – *Stiften, Bodennehmen, Begründen* – v. HEIDEGGER 1929/1988B, p. 65-66.

² V. # 3.3.2., Gradele cunoașterii la Leibniz (p. 229-234), în COȘERIU 1988/1992.

fenomenalitatea concretă, în desfășurare, a constituirii lumii și a autoconstituirii ego-ului (și a sensului¹) în și prin limbaj? *Câmpul de experiență transcendentală/ sfera transcendentală de existență coincid cu domeniul limbajului ca lógos pur semantikós în act.*

Fenomenologia transcendentală poate astfel oferi modelul de *situare epistemologică* adecvat unei investigații lingvistice autentice, realiste²; dar la rându-i, în demersul ei investigativ, lingvistica va obține rezultate cu un *efect recursiv* asupra fenomenologiei, solicitând reconsiderarea unora din aspectele fundamentale (sau pre-judecățile³) acesteia.

3.3.2. A vedea idei

Am arătat, vorbind despre **Philosophie als reine Wissenschaft**⁴, că unul dintre principalele "păcate" ale *naturalismului științific*⁵ e cel de a ne fi făcut (aproape) orbi față de esențele a căror cunoaștere imediată ține de *adevărata noastră natură*⁶. De asemenea, am reluat și comentat, în

¹ Cum am mai spus, fenomenologia 'clasică' husserliană ar putea explicita cu destul succes mecanismele de generare a *designațiilor* în planul *universal* al limbajului – ba chiar, acceptând caracterul istoric (ceea ce nu înseamnă cătușii de puțin non-universalizabil) al semnificatelor, ea ar putea descrie corect primul raport semiotic. Din păcate, nivelul individual al sensului și necesitatea unui al doilea raport semiotic îi rămân ascunse acestei științe care nu poate accepta o subiectivitate autentic singulară, irepetabilă și în sens propriu creativă.

² Folosesc din nou acest cuvânt în sensul în care Dumitru COPCEAG l-a utilizat tocmai spre a caracteriza lingvistica lui Coșeriu.

³ Între care cea mai pre-judicială îmi pare a fi tocmai ideea (sau poate ar trebui să-o numim, cu un cuvânt mai 'slab', *speranța*) posibilității unei cunoașteri absolut lipsite de prejudecăți, ne-situate, ne-prinse în vreo rețea prealabilă de semnificativitate tradițional-istorică. În ce privește această chestiune, este evident că am a asuma/ exprima aici o poziție net 'anti'fenomenologică – sau mai exact *antihuusserliană*, fiindcă, așa cum bine știm, deja Heidegger avea să accepte 'starea de aruncare' a subiectului și a tuturor constituirilor sale. Din acest punct de vedere, modul de a proceda autentic 'integralist' este nu să încerci să scapi de prejudecăți, ci mai degrabă să le recunoști ca punct de plecare, fără a refuza dialogul cu alte sisteme de gândire.

⁴ *Supra*, cap. **Începutul**.

⁵ Am văzut că, în acest prim volum fenomenologic, și filosofia de *Weltanschauung* e acuzată – mult mai puțin vehement și într-un discurs sensibil mai nuanțat – de 'blocarea' căii noastre de acces la filosofia realmente riguroasă.

⁶ Cum bine știm, una din principalele direcții de investigare fenomenologică deschise de HEIDEGGER (v. mai ales 1939/1988) avea să fie cea care dorea lămurirea sensurilor originare ale 'naturii' (*physis*) în filosofia antică.

capitolul referitor la **Ideen**, ¹, câteva dintre fragmentele de text în care Husserl se referă la intuiția eidetică. Ideea filosofului că putem *sesiza* o esență la fel de imediat cum putem *auzi* un sunet reprezentă, fără nici o îndoială, piatra de temelie a *monismului intențional fenomenologic*. Aceasta fiindcă, aşa cum bine știm, "fractura" carteziană între *res cogitans* și *res extensa*, ca și distincțiile kantiene (*sensibilitate/ [imaginea]/ intelect / [facultate de judecare]/ rațiune*) sunt înlocuite², în doctrina husserliană, cu ideea unei *intenționalități* mereu capabile a străbate toate straturile de alterare/surogare pentru a ajunge în contact cu obiectul ei originar, "antepredicativ", totodată individual-empiric și purtător al propriului *eidos*. Cu alte cuvinte, fără intuiția eidetică, fenomenologia în întregul ei ar deveni inoperantă.

Pe de altă parte, cititorul își amintește, desigur, că, încă de la începutul acestei lucrări, mi-am exprimat *neîncrederea* în existența unei intuiții eidetice *asa cum o înțelege* Husserl – ceea ce duce la aspectul cel puțin în aparență paradoxal al unei teze doctorale ce afirmă a fi fenomenologică și integralistă, dar neagă o premisă esențială a fenomenologiei însăși. O primă tentativă de a explica de ce nu avem aici de-a face cu o contradicție propriu-zisă a fost întreprinsă în capitolul dedicat proiectelor semiotice ale lui Saussure, Peirce și Husserl³: arătam acolo că *istoricitatea* (idiomatică a) *eidos-urilor* nu le împiedică să aibă, în vorbire – în calitate de "modele de posibilitate infinită" ale indivizilor empirici – valoare/ să îndeplinească o funcție *universală*. În fenomenologie nu există nimic de tipul unei tripartiții cum e cea coșeriană a planurilor limbajului; dacă însă acceptăm existența acestora, a tipurilor diferite de conținut care le sunt specifice, în fine, a două raporturi semiotice distincte, vom putea spune fără contradicție că *semnificatele* sunt specifice planului *istoric*, reprezentând delimitări tradițional-comunitare⁴ ale posibilităților de designare; dar *designarea* reprezentă sarcina prin excelență a limbajului în planul său *universal*. Astfel, fiecare obiect este totodată proiect al propriei sale posibilități nelimitate nu

¹ *Supra, Primă strălucire.*

² Fără a putea fi definitiv 'trecute în uitare': distincția între *noeză* și *noemă* sau ierarhia constitutivă a *ontologiilor regionale* sunt, evident, reminiscențe ale marilor idei din cartezianism și kantism.

³ *Supra, cap. Trei proiecte semiotice, subcap. Saussure/ Husserl.*

⁴ O expresie poate mult mai fericită ar fi *alteritatea*: alteritatea este un universal primar al limbajului (*cf. Coșeriu 1999/2001*).

datorită vreunei corelații "misterioase"¹ sau chiar "magice"², esențialmente moniste (sau, ceea ce e totușa, unilinear-intenționale), între *ego*, esență și lucru – ci datorită prezenței discrete a unui *tert*: datorită cunoașterii intuitive a *limbii* – cu prestructurarea pe care ea o impune gândirii.

"Vedere ideilor", atunci, n-are nimic divinatoriu, ea e, firesc, însăși natura omului ca ființă înzestrată cu limbaj (*zōon lógon ékhon*, spre a folosi aici o celebră expresie antică readusă în discuție de către Martin Heidegger³). Devine, astfel, explicitabilă și o altă idee directoare a prezentei teze, cea potrivit căreia trebuie să încercăm o apropiere între fenomenologie și... structuralism⁴ – paradigma care a pus cel mai bine în evidență radicalitatea unor probleme cum sunt *arbitrarul* semnului lingvistic, "secționarea" diversă a *continuum*-ului semantic în limbi diferite, prioritatea valorii lingvistice (în sensul saussureian al termenului) asupra semnificației (tot în acest sens⁵). Pentru mine, *ego* "imersat" în limbaj (propriu-zis în *limbă*), cutare sau cutare obiect aflat actualmente în raza perceptiei nu este niciodată doar, să zicem, "acest" creion sau "acea" floare în "acel" ghiveci *hic et nunc*; dimpotrivă, nici un obiect *nu este inteligibil în ipseitatea lui*. Doar *identitatea* deschide obiectul unei apariții egologice – apariție care, tocmai, este întotdeauna și survenire "încarnată", dacă se poate spune așa, a unei *esențe*. Iar identitatea/ esența nu sunt, în fapt, nimic altceva decât *semnificatele* – în absența cărora, ca să-l reamintim de data aceasta pe Saussure, "nimic nu e distinct" în gândire.

¹ Cum era pentru Kant schematismul transcendental (v., *supra*, cap. **O lume răsturnată**).

² Să nu uităm că Descartes avusese nevoie de veracitatea divină spre a explicita corelația dintre lucruri și idei.

³ În a sa **Introducere în metafizică**, marele fenomenolog reclamă recuperarea interpetării inaugurate a esenței omului ca *physis* = *lógos ánthropón ékhon* (cf. HEIDEGGER 1935/1999, p. 231). Avem de-a face aici, desigur, cu o nouă *ipostaziere* a ființei și a limbajului totodată – probabil unul din motivele ce aveau să-l facă pe Coșeriu a acuza tendință heideggeriană de a aduce un mister (și, tocmai, o încărcătură metafizică) inutil(ă) în chestiuni ale limbajului ce reclamă și permit o explicitare cu mult mai normală (v. COȘERIU (INTERV.) 1997, cap. **Heidegger, Wittgenstein et alii**).

⁴ Desigur, unul căruia i-s-au adus toate 'întâmpinările' și corecturile specificate în teoria lingvistică integralistă – v., *supra*, finalul cap. **Structuralismul**.

⁵ Așa cum am văzut, *semnificația* saussureiană trebuie asimilată cu ceea ce la Coșeriu este *designarea*, iar *valoarea* saussureiană – cu *semnificatul*.

3.3.3. Variație imaginară și intuiție eidetică

O nedumerire științifică¹ aproape de neevitat pare a se ridica, la un moment dat, în fața oricărui cercetător ce începe a se (pre)ocupa sistematic de fenomenologie: dacă orice ființă umană posedă o intuiție eidetică, *id est* o capacitate "naturală"² de a se conecta *i-mediat* la esențe, cum se explică faptul că avem nevoie de o tehnică/ o metodă fenomenologică atât de complexă și de dificilă cum este *reducția eidetică* pentru a le lua în stăpânire pe acestea? Avem sau nu avem, până la urmă, capacitatea – adineor invocată – de a vedea idei?

Răspunsul la această întrebare – una deloc retorică, pentru omul de știință înscriș într-o investigație ce nu suferă autocontradictia – a fost deja pomenit aici, în repetate rânduri: unul este subiectul care, prin fenomenologie, și-a dobândit conștiința de sine ca *ego* transcendental și constituant, și cu totul altul (este) individul imersat în naturalismul naiv al existenței noastre obișnuite, nechestiona(n)te; între puritatea originară a primului și uitarea-de-sine în care se zbate al doilea stă tocmai *meta-fizica* – înțeleasă de data aceasta în sensul rău al cuvântului. Ea apare aici ca un ansamblu doctrinar și doxologic³ constituit fără a verifica pas cu pas autenticitatea înrădăcinării sale în datul primar-intuitiv; și, în acest sens, ea trebuie îndepărtată – tot astfel cum trebuie private de validitate, într-un demers cartezian (însă cu mult mai radical decât cel propriu-zis al lui Descartes), toate prejudecățile noastre obiectiviste legate de existența/ subzistența lumii "în sine" ca orizont în sens *forte* extrasubiectiv.

Am urmărit deja cu oarecare atenție, mai cu seamă în capitolul dedicat primelor patru **Meditații carteziene**, procedura *modificării imaginare*: pe de o parte a modurilor (*noetice*) de donare ale obiectului intențional, pe de alta (sau, mai exact, într-o lărgire a primei variații) a trăsăturilor (*noematische* ale) obiectului însuși, menținându-l totuși drept apariție

¹ Una pe care nu o pot caracteriza altfel – cel puțin aşa cum ne apare ea în primele dăți când ni se înfățișează – decât cu un cuvânt lipsit de rezonanță științei: o nedumerire (și o întrebare) *săcăioare*.

² În acest sens, 'natura' științei galileene este, tocmai, o falsificare, ea e *de-naturată* de către obstinatul ei obiectivism fizicalist.

³ Și nu epistemic – pentru a relua aici o celebră dihotomie antică.

apartenentă aceluiași tip obiectual¹ – pentru ca în cele din urmă să ieșim și din acesta, înspre un dat noetico-noematic ce plutește "în aerul plăsmuirilor pure". E vorba despre perceptia-unui-obiect-în-general, sau despre *eidos*-ul perceptiei:

Transformăm într-un anumit fel perceptia reală în domeniul "nonrealităților", în domeniul lui "ca și cum", care ne oferă posibilitățile pure, pure de tot ceea ce are legătură cu realitatea și cu orice fapt real în general. În această din urmă privință, nu păstrăm nici legăturile dintre aceste posibilități și *ego*-ul empiric, ci le considerăm ca niște plăsmuirii cu totul libere ale imaginației, astfel încât am fi putut lua de la început ca exemplu cazul unei perceptii imaginare, fără nici un raport cu restul vieții noastre reale. [HUSSERL 1931/1994, p. 102-103]

Am citat, de asemenea, în capitolul referitor la **Ideen**, I² observația lui Paul Ricoeur privitoare la funcția de "demultiplicare a exemplului" pe care o îndeplinește imaginația. *Tocmai realitatea individuală* – prinsă sub zodia lui *hic et nunc*, aşadar totodată indeniabilă ca donare cu grad maxim de adecvare a obiectului el-însuși-în-persoană, dar și infestată, dacă se poate spune astfel, de contingente și de eventuale surogări – este cea care *blochează accesul la realitatea eidetică*. În consecință, "rătăcirea" imaginării nu reprezintă o evaziune, ci devine metodă de purificare.

Nicicând, cel puțin în scurta istorie filosofică pe care am parcurs-o împreună ca prefigurare a problematicii fenomenologice, nu a deținut imaginația (fie ea și înțeleasă doar ca... *fantezie*³) un rol atât de crucial.

3.3.4. Semnificate idiomatice și *enérgeia* lingvistică. Functia semnificativă

Imaginația se poate manifesta, însă, așa cum ne-a arătat Wilhelm von Humboldt⁴, într-o formă a sa care e totodată cea mai radicală și cea originantă în sensul propriu al termenului: *imaginea productivă*. *Creativitatea* vorbitorului individual este manifestarea faptică a unei *enérgeia* a limbajului care îi constituie acestuia adevărată esență – și unica

¹ Cum bine ne aducem aminte, exemplul husserlian predilect e cel al unei *mese*. (cf. HUSSERL 1931/1994, p. 102-103)

² *Supra*, cap. **Primă strălucire**.

³ Am discutat despre aceasta *supra*, în cap. 'Salt mortal', subcap. **Chestiuni restante**.

⁴ V., *supra*, cap. **Ființa spiritului este act**.

îngrădire pe care ea o acceptă este *alteritatea* aceluiasi limbaj¹, faptul că vorbirea se face în realitate întotdeauna 1) orientat către o altă ființă umană și deci 2) în mare parte potrivit unor modele anterior constituite și recunoscute/ împărtășite de participanții la vorbire, aceasta spre a asigura intelibilitatea a ceea ce se spune/ gândește². Or, mediul care permite această dialectică a originalității și conformității este istoricitatea comunitară căreia îi aparțin indivizii; iar fundamentalul acesteia îl asigură ansamblul semnificațional al "limbii"³.

Astfel, Mircea Borcila afirmă că definirea conceptuală de către Coșeriu a *funcției semnificative* a limbajului pune capăt unei lungi *crize fondaționale* a lingvisticii, consfințind, *pentru prima oară*, intemeierea cu adevărat legitimă a acestui domeniu științific⁴:

... aportul esențial al lui E. Coșeriu poate fi descris ca un proces de "fuziune nucleară" între două componente distințe, profilate independent și bipolar în lingvistica europeană a secolului XX și în istoria gândirii filosofice asupra limbajului: (1) pe de o parte, componentul sau factorul "logosului semantic" aristotelic, revitalizat prin inserția dimensiunii esențiale a "creativității" (în sensul originar al conceptului de *energeia*, i.e. "activitate liberă și finalistă, care își poartă în sine însăși fialitatea proprie, fiind realizarea acestei finalități și care, mai mult, este idealmente anterioară "potenței"); (2) pe de altă parte, componentul sau factorul "dialogic", i.e. al subiectivității specific istorice sau al "alterității" (în sensul unei "intersubiectivități" esențiale, constitutive a *limbajului* – factor descoperit, în toată profunzimea lui, de geniala gândire humboldtiană, dar reconsolidat, în demersul coșerian, prin valorificarea altor aluvioni semantice substanțiale: Hegel, Heidegger, Dewey). Acești doi compoñenți, proiectați, prin tradiție, în opoziție antinomică, ajung să fie gândiți la E. Coșeriu – prin depășirea atât a "lingvisticii idealiste", cât și a celei

¹ Trimit din nou, în ce privește cele cinci universale ale limbajului (creativitate, alteritate, materialitate, istoricitate, semanticitate) la COȘERIU 1999/2001.

² E evident că nu sunt limitat (atrag atenția asupra faptului că acest cuvânt nu are, aici, nici o conotație negativă) doar de necesitatea de a fi înțeleas de un altul – ci și de cea, funciară, de a mă înțelege pe mine însuși. În interiorul propriei mele gândiri nu au cum să existe rupturi radicale, invenții ale unui întreg limbaj *ex novo*, dimpotrivă, totul este creștere (prin treptate desprinderi de sine, mereu următe de regăsiri) în sens autentic organică. Natura *spirituală* nu face salturi.

³ Acest cuvânt trebuie luat aici în sensul lui larg, arhitectural-structural, așa cum îl explicităza integralismul – și cu precizarea necesară că ea, limba, nu trebuie înțeleasă altfel decât drept competență idiomatică.

⁴ Cf. BORCILA 2002, p. 35.

"pozitiviste" (inclusiv structuraliste), axate exclusiv pe câte una din cele două dimensiuni dominante în Europa primei jumătăți a secolului al XX-lea – ca alcătuind o unitate dialectică indestructibilă. Fuzionarea lor într-un singur concept i s-a impus, probabil, ca necesară tocmai pentru a rezolva "aporiile" fundamentale din istoria gândirii lingvistice și a-și forja, în acest fel, accesul spre acea "viziune unitară și coerentă" asupra limbajului, care era implicită atât în fundamentalul său epistemologic, cât și în schimbarea radicală a perspectivei investigaționale.

Considerarea împreună a celor doi compoziții esențiali, în tensiunea și unitatea lor contradictorie – în care factorul dominant, ce conferă sensul dinamic al întregului concept, este dat de componentul "creativității" – a condus, în mod inherent, la instaurarea conceptului de "funcție semnificativă" ca esență a vorbirii și obiect al lingvisticii: funcția, sau finalitatea constitutivă, fundamentală a limbajului este definită, în consecință, pentru prima oară, drept "creație liberă de semne verbale" și, mai precis, "creație de semnificații". [BORCILĂ 2002, p. 35]

Dacă în prezența lucrare am mai vorbit, în repetate rânduri¹, despre *funcția semnificativă*, acum este momentul să remarcăm cu claritate poziția ei nu doar *centrală*, ci și *axială* în integralismul lingvistic: ea reprezintă principiul de coeziune funcțională între cele trei dimensiuni "suprapuse" ale limbajului și deci, de asemenea, ale științei care îl studiază, altfel spus între planurile universal, istoric și individual ale *competenței lingvistice culturale*², întotdeauna puse în act simultan și articulat în toate momentele vorbirii ca unică realitate autentică a limbajului.

Existența și manifestarea în act a funcției semnificative, cu cele două componente ale sale (*creație de semnificate*), e în cele din urmă principalul motiv al faptului că am afirmat repetat, în această teză, inexistența (ca să vorbesc acum mai exact: *lipsa de necesitate* a) intuiției eidetice aşa cum o înțelegea Husserl: *integralist* privind lucrurile, principala dimensiune reală a *eidos-urilor* este tocmai una pe care filosoful german n-ar fi acceptat-o, și anume cea a unor "idei" desigur *universale* prin *funcția* lor cognitiv-constitutivă de referire la obiectele

¹ Atunci când am vorbit despre sursele aristoteliene ale integralismului (cap. **Lógos semantikós**); când am discutat dialectica humboldtiană între creativitate și alteritate (cap. **Ființa spiritului este act**); când am expus critica pe care Coșeriu o face schimbei jakobsoniene a comunicării (cap. **Structuralismul**); și a.

² "Corelatul de profunzime al funcției semnificative este ceea ce Coșeriu numea, încă din 1952 [...] 'saber lingüístico' [...]" (BORCILĂ 2002, p. 35).

intenționale, dar eminentamente *istorice* ca *moduri structurante idiomatice* ale conținutului lingvistic. Pe scurt: *eidos-urile sunt, în primă instanță, semnificatele limbii*. Iar intenționalitatea care le animă este, desigur, intuitivă (ca participare la ceea ce e deja acceptat și funcțional într-o anumită alteritate, și ea comunitar-instituită), dar este și creativă, purtând deci o dimensiune constitutivă care e mai mult decât simplă aplicare (reproductivă, ar fi spus Kant) a unor scheme: ea este uneori (și prin esență trebuie să poată fi¹) *constituire* în sens *forte*, nu doar redesignare și reînzestrare cu sens a lumii, ci reformare a însuși domeniului eidetic.

3.3.5. Ființă și limbaj

Limbajul este ..., cum spune cu o metaforă Heidegger, "casa ființei" sau, cum spunea Hegel, "crearea lumii proprii a omului ca ființă spirituală", însă nu în sensul că ar crea această lume *ex nihilo*, adică nu în sensul existenței sau în sensul lui *Dasein*, ci în sensul tocmai al ființei, adică al acestui *Sein*. Se înțelege că toate aceste lucruri din jurul nostru există cumva, ca impresii pentru noi, totdeauna particulare, totdeauna momentane și totdeauna vagi și indefinibile, însă nu sunt o lume. Lumea o avem numai fiindcă o organizăm prin limbaj. Sau, cum spus cu un exemplu în **Der Mensch und seine Sprache**, se înțelege că limbajul nu creează copaci, însă [i] face să fie copaci, fiindcă altfel, ei ar putea fi, de exemplu, numai "plante în general", împreună cu foarte multe alte plante, sau ar putea fi numai o anumită speță de copaci, sau ar putea fi cinci-șapte spețe diferite și.m.d. .../ Deci această delimitare a ființei prin care, în realitate, se naște ființă ca atare este dată prin limbaj. De aceea eu spun că limbajul este deschiderea tuturor posibilităților umane, ca posibilități ale omului ca ființă spirituală. [COȘERIU (INTERV.) 1996A, p. 4 (col. 2)]

În interviul din care tocmai am citat, marele lingvist român își expune pe scurt concepția privitoare la existența a trei faze ale gândirii: 1) una *prelingvistică*, exclusiv practic-reactivă (cu exemplul individului care simte că se îneacă și înoată spre suprafață²); 2) un moment propriu-zis *lingvistic*, al gândirii care intră în operare cu aceste moduri-de-a-fi date de limbaj; și 3), în fine, o fază *postlingvistică*, a gândirii cu ajutorul limbajului (devenit aici, evident, instrument); aici delimitările se fac în obiect și le pot corița pe

¹ Or, nu este fenomenologia, prin definiție, cunoaștere a posibilităților mai degrabă decât a realiilor contingente și incremenite?

² Cf. COȘERIU (INTERV.) 1996A, p. 4 (col. 3).

cele primare (exemplul lui *Wallfisch* care se dovedește a fi un mamifer)¹. Trei lucruri sunt, cred eu, de remarcat aici:

În primul rând, că "faza" care ne interesează propriu-zis în lucrarea de față – la origine, o teză doctorală *de lingvistică* – e doar cea de a doua dintre cele de mai sus:

... în acest sens, spun eu că limbajul este un fel de delimitare unghiulară ("ceva-de-felul-acesta": Ființa), unde înăuntru nu e nimic, înăuntru sunt doar lucruri ca "acesta" sau "acela" /.../ deci limbajul este numai acest ansamblu de posibilități, de virtualități în care nici măcar nu avem siguranță că "lucrul" există, fiindcă ceea ce se prezintă în limbaj sunt numai "moduri-de-a-fi" posibile, nimic altceva, și apoi aceste moduri-de-a-fi posibile ne duc spre lucruri și delimităm aceste lucruri. /.../ Spre exemplu, considerând cuvântul *tragéaphos*, prima problemă care se pune – după ce știm ce este un *tragéaphos* – este a căuta să vedem dacă găsim *tragéaphos* în lume; și spunem că nu găsim și că, deci, nu putem ști decât ceea ce știm prin limbaj, anume că trebuie să fie ceva pe jumătate cerb și pe jumătate țap, altceva nu știm /.../. În schimb, "caii" găsim în lume și atunci începem să studiem caii și să vedem cum sunt ei și, astfel, putem umple acest unghi pe care ni l-a dat limbajul (care, subliniez, este un unghi deschis, iar știința este, în acest sens, infinită). [COȘERIU (INTERV.) 1996A, p. 4 (col. 3)]

În al doilea rând, că necesitatea de a continua simpla aprehensiune primară lingvistică printr-o orientare investigativă asupra obiectelor însesi, în măsura în care constituie trecerea spre o cogniție cu un grad tot mai înalt de scientificitate, se face prin "orientare spre/ observare a realităților exterioare" (cum sunt *caii* sau *balenele* pomenite în textul coșerian) *doar* în cazul științelor *naturii*; în științele *spiritului* investigația clarificativă se orientează² mai degrabă spre propria interioritate a omului ca (posibil) creator de cultură.

În fine, că, până și în cazul științelor "non-umane" investigația privitoare la obiectivitatea trebuie să țină cont de următoarea – deloc lipsită de importanță – realitate:

... limbajul ne duce spre lucruri, pe de o parte, iar pe de altă parte, ne asigură și de obiectivitatea lucrurilor, dar nu direct, ci prin intersubiectivitate. Adică limbajul, prin faptul că nu e numai limbă strict particulară, numai a mea, ce are totdeauna această dimensiune a alterității, i.e. este și limbă a altcuiva, permite și, în

¹ Cf. COȘERIU (INTERV.) 1996A, p. 5 (col. 1).

² Așa cum am arătat deja de câteva ori (de ex. în cap. **Începutul**) și cum vom insista mai cu seamă în cap. **Fenomenologie, științe ale culturii, lingvistică**.

realitate, fundamentează obiectivitatea, fiindcă îmi spune că acest lucru pe care eu îl numesc carte nu e o iluzie a mea și nu ține numai de conștiința mea, ci este, într-adevăr, exterior conștiinței mele, întrucât și altă conștiință recunoaște acest obiect ca fiind carte. Într-un cuvânt, asigurarea obiectivității e dată prin intersubiectivitate. [COȘERIU (INTERV.) 1996A, p. 5 (col. 1)]

Nu trebuie scăpate din vedere nici puternicele "analogii fenomenologice" pe care ni le evocă citatul, oferit ceva mai sus, referitor la *delimitarea unghiulară* efectuată în limbaj: aşa cum am arătat în repetate rânduri comentând opera husserliană, indivizii ("acesta" și "acela", în termenii lui Coșeriu) luati ca absolut singulare și irepetabili, sunt incognoscibili ca atare (ei reprezintă "purul *apeiron*", spunea Husserl¹) iar sarcina clarificării investigative fie și a unui singur obiect – "ghid transcendental", în fenomenologie² – este prin definiție *infință*.

3.3.6. Destinul (excepțional al) unei *fictiuni*, sau excurs despre semnificativitate

Putem încheia, aşadar, prezentul capitol explicând afirmația aparent "tare" și nonconformistă pe care o făceam în **Justificări**-le tezei – cea potrivit căreia *intuiția eidetică* husserliană nu a fost nimic altceva decât o fictiune științifică. Privit cu mai mare atenție, mecanismul ce explicitează valoarea universală a experienței fenomenologice nu este unul simplu, monist-intențional, ci – dimpotrivă – unul triadic. Pe lângă ego și obiecte, el implică *esențe* non-instrumentale (*id est*: a căror funcție *în sine* nu este cea de a raporta căt mai transparent una la cealaltă aceste două dimensiuni – așa-zis "coapartenente") și, ceea ce e poate lucrul cel mai important, "străine" (*independente*) *structural* atât de *eu*, cât și de *lucrurile lumii*.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că trebuie să ajungem la o ipostaziere de tip (post)structuralist a limbajului, transformându-ne teoria în doctrină

¹ "În imanență sa, particularul poate fi pus numai întrucât este aici (*als dies da!*), anume această percepție fluctuantă, această amintire și celealte – și, mai ales, întrucât este adus sub concepte riguroase datorită analizei esenței. Căci *individuum* nu este, e adevărat, o esență, ci 'are' o esență, care se poate enunța despre el cu evidentă valabilitate. Dar a-l fixa ca individual, a-i da o poziție într-o 'lume' a existenței-date (*Dasein*) individuale, – o astfel de supozitie pură nu se poate realiza în mod evident. Pentru ea, singularul este veșnic *άπειρον*-ul." (HUSSERL 1911/1994, p. 43-44)

² V., *supra*, cap. **Apogeul**.

antumanistă sau negând complet posibilitatea unei cunoașteri obiectual-naturaliste. Trebuie, cred, să remarcăm "inevitabilitatea" istorică a faptului că descoperirea, destul de târzie pentru destinul gândirii occidentale, a acestei "a treia căi" a dus, într-un fel de "întoarcere a refuzatului", la o exagerare vădită a dimensiunii lingvistice a experienței. Putem astfel, înțelege – azi, *după* structuralism și, în oarecare sens, *după* fenomenologie – că nici unul din "cei trei" (eul, limba, lumea) *nu este propriu-zis inteligeabil în sine*, nici nu trebuie studiat *în izolare completă* de "ceilalți doi"; de asemenea, nici modelele dualiste sau binare nu ne pot apărea ca mai adecvate.

Doar o doctrină autentic triadică (așa cum am arătat că e pe alocuri cea a lui Humboldt și așa cum este, evident, cea coșeriană) poate face lumină – și dreptate – în ansamblul (extrem de complex) de probleme cu care ne-am confruntat.

3.4. Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului

... lumea nu este /.../ în nici un caz o exterioritate cu care *Dasein*-ul se confruntă sau căreia el îi poate întoarce spatele, după bunul plac. Lumea este o înțelegere anticipativă a totalității care trece de orice ființare și care nu implică parcurgerea efectivă a tuturor ființelor /.../ această lume este non-obiectuală; ea este oarecum o aură a *Dasein*-ului, care, prin raportare la ființările intramundane, le învăluie pe acestea, se "reversă" asupra lor și le face, abia acum, să fie."

[Kleininger & Liiceanu, în HEIDEGGER 1929/1988B, p. 60-61]

- *No comment* • Lume și limbaj • Intenționalitatea și obiectele ei
- De la semnificat la designat • "Lume" și "cunoaștere a lucrurilor"
- Sarcina universală a limbajului

3.4.0. *No comment*

... trebuie să spunem aici câteva cuvinte despre raportul între limbaj ca funcție a omului în umanitate și lume ca orizont al existenței umane.

Când trăim în stare de trezie în lume, indiferent dacă suntem atenți sau nu, suntem constant conștienți de lume, suntem conștienți de ea ca orizontul vieții noastre, ca orizont al "lucrurilor" [*Dinge*] (obiecte reale), al preocupărilor și activităților noastre reale și posibile. Întotdeauna detășat în orizontul lumii se găsește orizontul "apropiațiilor" noștri [*Mitmenschen*], indiferent dacă [pentru moment] e cineva prezent în el sau nu. /.../ La fel ca și mine, orice om își are co-umanitatea sa, și ca atare el e înțeles de mine și de toată lumea, și are, incluzându-se în ea întotdeauna și pe sine, umanitatea în general, în care se știe trăind.

Tocmai acestui orizont de umanitate îi aparține limbajul universal. Umanitatea se cunoaște mai întâi drept comunitate de limbaj imediată și mediată. În orice caz, doar grație limbajului și imensei întinderi a lucrurilor consemnate de el

[*Dokumentierungen*], în calitate de comunicări virtuale, poate orizontul umanității să fie cel al unei infinități deschise, cum el este întotdeauna pentru oameni. /.../ În acest sens, umanitatea este pentru fiecare om, pentru care ea este orizontul-lui-de-noi, o comunitate a lui a-se-putea-exprima în reciprocitate, normalitate și deplină intelibilitate: și în această comunitate, toată lumea poate de asemenea vorbi, ca despre un fiind obiectiv, despre tot ceea ce se găsește aici, în lumea înconjurătoare a umanității sale. Orice își are numele, sau mai degrabă orice poate fi numit într-un sens extrem de larg, cu alte cuvinte este exprimabil într-un limbaj. Lumea obiectivă e în primă abordare lume pentru toți, lume pe care "toată lumea" o are ca orizont-de-lume. Existența ei obiectivă presupune oamenii ca oameni [subiecte] ai [ale] limbajului lor universal. Limbajul e, în cazul lor, o funcție și o putere exercitată, corelativ raportată la lume, *universum* al obiectelor în măsura în care el e exprimabil într-un limbaj potrivit ființei sale și ființei sale ca atare. Astfel, pe de o parte, oamenii ca oameni, co-umanitatea, lumea – lumea ai cărei oameni vorbesc și pot întotdeauna vorbi, despre care noi vorbim și putem întotdeauna vorbi – și pe de altă parte limbajul sunt indisociabil legate și întotdeauna deja sigure în unitatea indisociabilă a corelației lor, chiar dacă de obicei ele rămân doar implicite, la orizont. [HUSSERL 1939/1976, p. 408-409]

3.4.1. Lume și limbaj

Porțiunea de text din care face parte fragmentul citat mai sus a intrat deja în atenția noastră atunci când discutam **Originea geometriei**¹; menționam, cu respectivul prilej, comentariul lui Marc Richir la acest apendice al **Crizei științelor europene...**, și îmi exprimam (în contextul discuției de acolo, cel al modului cum Husserl înțelegea istoricitatea²) nemulțumirea față de incapacitatea – pe care aş putea-o numi *congenitală* – a filosofului german de a acorda atenția și valoarea cuvenită planului cu adevărat originar³ al constituirilor în limbaj: cel pe care lingvistica integrală îl numește, tocmai,

¹ *Supra*, cap. Husserl 'dincolo de' Husserl, subcap. *Originea geometriei* și sarcina universală a limbajului.

² Și totodată nu o înțelegea: cititorul își amintește, probabil, că filosoful scotea omul din naturalitate și îl plasa – originar – în istoricitate (într-o temporalizare ghidată eidetic, deci într-un timp încărcat de *sens*); dar solicita interpretarea fiecărui prezent – în calitate de centru al acestui orizont de sens originar – prin raportarea la un *a priori istoric structural* care, el însuși, era supratemporal.

³ Orice orientare a unui vorbitor către designarea 'obiectelor' din lume, ca și orice constituire de sens pornesc de la *semnificate*.

istoric: planul competenței idiomatice. Pentru relectura de acum, am selectat alte porțiuni (lăsând la o parte, spre exemplu, partea în care erau excluși din orizontul umanității copiii și deficienții mintal) din respectivul text, fiindcă de această dată nu ne mai interesează raportarea (sau refuzul de a se raporta al) fenomenologului la relativitatea istorică și culturală, ci felul cum el caracterizează ceea ce – fără teama de a greși – poate fi numit *sarcina universală a limbajului*. Nu vreau să ascund faptul că, în majoritatea lor, afirmațiile husserliene consemnate mai sus mi-au părut pur și simplu entuziasmante; și motivul pentru care am redat citatul, *fără comentarii*, ca pe o subsecțiune separată a lucrării doctorale: acest text vorbește, cred, de la sine (în favoarea unei remarcabile unități de poziție între Husserl și Coșeriu), mai surprinzător și (nu doar prin aceasta) mai convingător decât o poate face o interpretare precum cea din rândurile următoare – ce și-a pregătit, prevăzătoare, terenul pe, deja, sute de pagini.

Trebuie, totuși, să nu uităm motivul pentru care adineoari vorbeam despre o "surpriză": acel Husserl cu care avem de-a face aici *este și nu este* Husserl-părintele-fenomenologiei-transcendentale-clasice; nu doar că **Der Frage nach den Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem** aparține unei perioade post-fenomenologice care i-a făcut pe mulți să vorbească despre un "al doilea" Husserl, dar textul conține, amestecate, idei profund revoluționare și obsesii prefenomenologice. Aceasta înseamnă că, în momentele în care filosoful a fost cel mai aproape de ceea ce Coșeriu avea să constituie ca știință integrală a limbajului (și de epistemologia aferentă acesteia), el nu mai era "Husserl însuși"¹ – mai exact, cel pe care ne-am obișnuit a-l recunoaște sub acest nume propriu. Spun aceasta nu spre a deschide o speculație² despre direcția în care s-ar fi îndreptat gândirea filosofului dacă el ar fi trăit mai mult decât cei (mai bine de) 78 de ani ai vieții sale – ci, dimpotrivă, spre a limita sever efectele impresiei, una pentru moment acută, de izbitoare asemănare între Husserl și Coșeriu, în ce privește "planul universal" al limbajului aşa cum îl individualizează/characterizează acesta din urmă.

¹ Englezii, cu o expresie greu traductibilă, ar spune probabil: *he wasn't his phenomenological self* (aymore).

² Speculație nu doar din start sortită eșecului – fiindcă inevitabil naivă – ci și complet inutilă.

Să ne aruncăm, totuși, privirile asupra a ceea ce afirmă mai sus Edmund Husserl, pentru a câștiga astfel un punct de plecare în desfășurarea cât mai "strânsă" a prezentului capitol:

Există o *corelație indisociabilă*¹ între *limbaj*, pe de o parte, și binomul *umanitate – lume*, pe de alta (binom care, cum bine știm, prin reducție la singular ne-ar apărea sub forma *ego* – obiect intențional). Cu alte cuvinte, relația fenomenologică absolut fondatoare *ego-(cogito)-cogitatum* este "purtată" (ca să nu spun "intermediată", folosind un cuvânt-*tabu*²) de limbaj. Nu voi mai discuta aici dacă limbajul este un simplu instrument (iar în această calitate, unul adekvat sau nu), dat fiind că poziția humboldtiano-coșeriană în această privință a fost clar explicitată mai sus³. E suficient să observăm că locul axial atribuit de raționalism *cogito*-ului poate fi ocupat de *limbajul universal*.

E adevărat că prima frază din textul citat sub III; 5. 0. sugerează o relație ceva mai complicată (sau nuanțată) decât cea pe care tocmai am înfățișat-o: limbajul ar fi *mai întâi* funcție a individului în sănul umanității, și abia *apoi* s-ar orienta el către lume. Însă cititorul va fi sesizat deja că această variantă de interpretare e și mai productivă din punct de vedere integralist, dat fiind că afirmă preeminența relației intersubjective asupra celei obiective (a lui "a vorbi cu cineva" față de "a vorbi despre ceva").

Lumea, pe de altă parte, nu este un obiect, ci este *orizontul prealabil al oricărui obiect*; ea este mereu prezentă, ca să mă exprim în "limbajul" integralismului, ca o cunoaștere de fundal, cunoaștere generală a lucrurilor (una din două componente esențiale ale competenței elocuționale⁴); iar printre obiectele intramundane se pot găsi și semenii noștri. Putem vedea aici, firește, și reluarea ideii de aprezentare/ cuplare din **Meditațiile carteziene**; dar putem face un pas mai departe consemnând faptul că, din

¹ Marc RICHIR (1990B, p. 289-290) se arată deosebit de nemulțumit de faptul că în pasajul respectiv Husserl s-ar face vinovat de neclaritate a distincțiilor, ba chiar de circularitate (ar surveni acolo, consideră el, o tautologie logică între cuvinte și lucrurile pe care ele le designează). În ce mă privește, nu cred deloc că aici Husserl ar sugera că nu putem deosebi limbajul de lucruri; e mai degrabă vorba despre faptul că însăși intenționalitatea care leagă ego-ul și obiectul (sau umanitatea și lumea) nu se poate efectua fără limbaj.

² Cuvânt, dacă nu chiar 'interzis', denotând tot ceea ce poate fi mai periculos – din punctul de vedere al logicii dezvoltate de filosof de la **Filosofia aritmeticii** și până în unele părți ale **Originii geometriei**.

³ Cap. Ființa spiritului este act, subcap. Triada actanților ontologici.

⁴ Cf. COȘERIU 1988/1992, p. 114-125.

punctul de vedere al sarcinii designaționale a limbajului, nu există nici o deosebire de esență după cum "lucrul" la care trimite actul de vorbire e "obiect" sau "subiect" în sensul clasic al acestor termeni. Am putea, de asemenea, remarcă, împreună cu Bergson¹ sau Heidegger², realitatea *de facto* că există o capacitate a limbajului, dacă nu ea însăși augmentată, exercitată hipertrofic³, mai cu seamă în lumea modernă, înspre realitatea "exterioară" mai degrabă decât spre cea "internă"⁴. Însă aici sunt necesare două precizări. Prima e că, așa cum am spus deja, orientarea predilectă spre una sau cealaltă dintre aceste direcții nu e ceva care să aparțină limbajului însuși (care e "doar" *logos semantikos*); ea e o decizie a subiecților ce utilizează limbajul, și ca atare e ulterioară, derivată și nu (mai) cade sub incidentă abordării lingvistice. A doua este că limba însăși, ca ansamblu sistematic de potențialități, e, dacă se admite aici o metaforă, "orizontală", egală în posibilizările sale; nu există utilizări pe care ea să le avantajeze și altele pe care ea să le interzică în sine. Putem, desigur, să încercăm analize concrete, pe anumite limbi istorice, care să evidențieze spre exemplu bogăția/ rafinamentul câmpurilor lexicale aferente "exteriorității", respectiv "interiorității"; dar chiar și o eventuală constatare *de facto* a bogăției unora în raport cu celealte n-ar justifica adoptarea unui discurs de tip și stil heideggerian despre "starea de corupție" a limbii. Fapt este că în toată această tradiție (post)modernă a discutării (filosofice⁵ a) "degenerescenței" limbii se produce o confuzie constantă între ceea ce e idiomatic și ceea ce e de fapt *textual*, chiar textual dincolo de limitele *logos-ului semantikos*⁶.

Orizontului de umanitate îi aparține limbajul universal; voi parafraza această idee spunând că funcția universală a limbajului este tocmai cea de a conecta individul cu (potențial) toate (și oricare dintre) celelalte ființe umane; iar de această posibilă conexiune nu e străină numirea obiectelor, sau mai

¹ Cf. BERGSON, p. 155.

² Cf. HEIDEGGER 1946/1988, p. 322-323, 340-343.

³ 'Competența' însăși nu este orientată mai degrabă într-o direcție decât în cealaltă; dar în 'performanță' se preferențiază exterioritatea.

⁴ Distincția aceasta este, cum am văzut în repetare rânduri, considerată în mod expres ca irelevantă în fenomenologie.

⁵ Las în afara discuției – pentru a nu o complica și mai mult – ideea de tip saussureian potrivit căreia timpul afectează toate lucrurile, deci și limba(jul).

⁶ Pentru o discuție asupra textualității ca *logos semantikos* vs. *logos apophantikos/pragmatikos/poietikos*, v., *supra*, cap. **Paradigme lingvistice ale secolului XX, Pragmatica, subcap. Quaestiones disputatae: lingvistica textului și pragmatica**.

exact designabilitatea lor prin limbaj. Cum am arătat în capitolul precedent, operația prin excelență a limbajului în (orientarea lui către) planul universal este, din punctul de vedere al integralismului, cea de designare, altfel spus referirea la realitate (indiferent dacă aceasta este "pusă" ca existență în sine sau doar proiectată fiționalizant) cu mijloacele limbajului. și mai precis vorbind, primul raport semiotic reprezintă trecerea de la potență idiomatică a semnificatelor, prin actualizare/ determinare (dar și prin utilizarea cadrelor) la actualitatea (totuși universală, cum vom arăta de îndată) a designatelor.

În fine, *umanitatea omului* se recunoaște în primă instanță prin *posesia și exercitarea facultății limbajului*. Astfel, o idee pe care o salutam la Descartes și care în fenomenologia clasica fusese înlocuită de proiectul de raționalizare a unui limbaj eminentamente imperfect reapare, iată (dar, așa cum am precizat, *episodic*), în scările târzii ale lui Husserl. Din punctul de vedere al integralismului lingvistic, acesta este un adevăr fundamental – fie și dacă luăm în considerare *doar titlurile* unora dintre importantele studii de tinerețe ale lui Coșeriu, mai ales **Omul și limbajul său** (Coșeriu 1966/1977A) și **Limbajul și înțelegerea existenței omului actual** (Coșeriu 1966/1977B).

3.4.2. Intenționalitatea și obiectele ei

Problema care a dat naștere tezei ontologice a inexistenței intenționale poate fi sugerată întrebând ce anume este implicat în faptul de a avea gânduri, opinii, dorințe, scopuri sau alte atitudini intenționale care sunt orientate către obiecte care nu există. Există o distincție între un om care se gândește la un unicorn și un om care nu se gândește la nimic; în primul rând, omul este legat intențional de un obiect, în ultimul caz, însă, nu este. Care este, atunci, statutul acestui obiect? [CHISHOLM 1967/2002, p. 184]

Problema intenționalității și-a făcut deja apariția, în repetate rânduri, în lucrarea de față; de altfel, ea participă, alături de chestiunea *eidos*-urilor și de cea a cunoașterii originare (deci și a statutului științei/ științelor spiritului/ ale culturii), la configurarea *triadei* esențiale a temelor de discuție din întreaga teză. Am văzut, spre exemplu, în secțiunea de explorare a "orizontului problematic", faptul că Descartes afirma că e imposibil ca ideile luate "în ele însese" să fie false: *indiferent*, spunea el, *dacă imaginez o capră sau o himeră, nu e mai puțin adevărat că îmi imaginez una sau alta*¹. Am

¹ V., *supra*, cap. Povestea unei bucați de ceară; cf. DESCARTES 1641/1997, p. 51.

remarcat, mai apoi, discutând paternitatea brentaniană a acestei idei fundamentale pentru fenomenologie, că dintre toate caracteristicile fenomenelor psihice autorul **Psihologiei din punct de vedere empiric** alegea tocmai in-existența intențională ca fiind definitorie¹. În ce-l privește pe Husserl însuși, am arătat că încă din perioada prefenomenologică (deci înainte de a săvârși "răsturnarea transcendentală") el sublinia absurditatea distincției între un obiect (doar) intențional sau imanent și altul "transcendent" sau "actual" al aceleiași vizări². Tot Husserl, în fenomenologia lui "clasică", utilizează strania, dar prin aceasta extrem de provocatoarea sintagmă *Transzendenz irreellen Beschlossenseins* spre a defini "locul" sau "modul" de existență al *noemata*, posterior reducției transcendentală³. În fine, în prelungirea ideii husserliene târzii – și incomplet dezvoltate – de *Lebenswelt*, Heidegger avea să vadă în însăși "lumea" pe care *Dasein*-ul o "lumește" orizontul prealabil de transcendentă⁴ al oricărei raportări la ființările individuale.

Tot astfel cum, prin teoria *eidos*-urilor, fenomenologia clasică este o știință *a priori* a posibilităților fenomenalității, prin (sau mai exact după) reducția transcendentală ea este un monism intențional ce ține laolaltă, la cele două "capete" ale *vizărilor*, *donațiilor*, *constituuirilor* (tot atâtea nume pentru intenționalitate) vechii poli ai "subiectului" și "obiectului". Dar, cum era firesc pentru o doctrină ce încerca să se opună binarității (ce rămăsese funciară chiar și în transcendentalism⁵), *relația* devine mai importantă decât cele două extreme pe care le unește – și, astfel, le transformă radical pe acestea: subiectul nu mai e o parte a lumii, *substantia cogitans*, ci a devenit *ego*-ul *transcendental*, "spectator dezinteresat" al donațiilor și "efectuant" al constituuirilor; iar în ce privește obiectele, însăși ridicarea problemei existenței/ nonexistenței lor (sau a unei "dubluri" a lor) exterior "câmpului de experiență transcendental"

¹ V., *supra*, cap. Husserl înainte de... Husserl; cf. BRENTANO, p. 38.

² V., *supra*, cap. **Husserl înainte de... Husserl**; cf. HUSSERL 1900-1901/1970, p. 595. De altfel, Brentano însuși afirmase: "Dacă noi ne gândim la un cal, obiectul contemplației noastre este un cal și nu un cal contemplat." (apud CHISHOLM 1967/2002, p. 186).

³ V., *supra*, cap. **Apogeul**; cf. HUSSERL 1931/1994, p. 57.

⁴ Kleiminger & Liiceanu, **Notă introductivă** la HEIDEGGER 1929/1988B, p. 57-58.

⁵ Am văzut (*supra*, cap. **Husserl 'dincolo de' Husserl**) că inițiatorul fenomenologiei transcendentală semnala, în **Krisis**, eșecul întregii direcții ce – începând de la Descartes, trecând prin empirism, culminând cu criticismul kantian și prelungindu-se apoi în idealismul german de după acesta – se opuse naturalismului galilean.

devine, din punct de vedere fenomenologic, o absurditate. Ca o consecință, cum am arătat deja, teoria husserliană a adevărului/ realității nu mai mizează pe o *adaequatio* între un intelect și niște lucruri subzistente, ci pe o doctrină a confirmărilor temporalizate (și, eventual, intersubiective) ce nu pot, oricum, asigura "empiriilor" decât o obiectitate graduală și pe care experiența o poate oricând infirma¹.

Intenționalitatea, dacă vrem, este *cogito*-ul din *ego cogito cogitatum*, unde, la fel ca la Descartes sau Brentano, "a gândi" înseamnă a-fi-într-o-relație-de-un-fel-sau-altul cu un obiect (a-l percep, a-l imagina, a-l dori, a-l "pozita" sau dimpotrivă "contesta" ca real în lumea intersubiectivă etc.). Dar dacă filosoful francez simțise nevoia de a demonstra și apoi invoca veracitatea divină pentru a putea afirma realitatea obiectelor, iar psihologul austriac considera că acestea sunt pur imanente fluxului fenomenelor psihice, Husserl refuză să cadă în vreuna din cele două extreme și afirmă că obiectele pur și simplu îmi apar, *imanent*, ca *transcendente*. Mai precis: pe de o parte, ele nu pot surveni altundeva decât în noeze; dar, pe de altă parte nici o noează nu își epuizează obiectul – care, dimpotrivă, e cuprins într-un orizont de "adumbriri" (și, desigur, prefigurări). Există, cu alte cuvinte, începând cu cazul cel mai simplu (și, din punct de vedere husserlian, fundamental), cel al "percepției", mereu laturi, componente ale obiectului care îmi scapă, constituind o inevitabilă dimensiune de transcendentă a acestuia:

Husserl vorbește /.../ de o sciziune fundamentală [*fundamentale Scheidung*] între ceea ce este percepțut în sens propriu (aspectul care mi se dă acum și aici, în mod efectiv) și ceea ce este nepercepțut (aspectul care nu mi se dă acum, dar care participă în mod esențial la "lucrul complet [*Vollding*]". Percepția este, la modul general, conștiința originară a lucrului – și aceasta este una dintre tezele la care Husserl nici măcar nu s-a gândit să renunțe vreodată – dar, înăuntrul ei este de distins între posesia [*Bewußthaben*] efectivă a unor componente și posesia lor în mod colateral [*Mitbewußthaben*], adică în modul inactualității. Dacă stăm să ne gândim bine, o bună parte din ceea ce percepem este "dat" în modul inactualității, iar raportul dintre aceste două laturi nu este de simplă co-prezență, ci față dată în modul lui "acum" se prezintă cu marca "(simplă) față (a lucrului)", astfel încât ea nu este luată drept lucrul percepțut, care nu poate fi decât o totalitate. În percepție noi suntem în posesia a ceva care transcende [*hinausreicht*] această percepție, iar aceasta nu în mod accidental. Propriul

¹ V., *supra*, cap. **Apogeul**.

percepției este de a fi în posesia unei transcendențe care se prezintă ca o "trimitere-în-afară" [Hinausweisen] neintuitivă. [COPOERU 2000, p. 20-21]

Dar dacă ceea ce tocmai am arătat ar putea crea impresia că intenționalitatea presupune doar relația *ego*-ului cu *fenomenul în perpetuă schimbare* al obiectului, cu apariția [Erscheinung] lui totodată evidentă și incompletă – că, altfel spus, ceea ce am numit intenționalitate e *pur flux heraclitic*, incapabil prin el însuși să ofere stabilități, puncte de reper și, în cele din urmă, fundamente pentru constituire, trebuie spus că nu trebuie neglijat nicicând substratul *eidetic* al oricărei corelații noetico-noematice. Am insistat asupra acestui lucru în capitolul privitor la primele patru **Meditații carteziene**; acum nu doresc decât să reamintesc faptul, discutat cu acel prilej, că orice vizare a oricărui obiect era temporalizată, și că funcționarea în cadrul acestei temporalizări a identităților care, tocmai, o făceau să fie una și aceeași presupunea o (co)situare¹ în *eidetic*. Cu alte cuvinte, atunci când (cred că) am de-a face cu un obiect *hic et nunc*, eu nu vizez în realitate (fără concept) o pură *ipseitate*, un "pur X"², în sine incognoscibil³, ci vizez, sub un *eidos*⁴, un "obiect" ce capătă integr(al)itate (devine un *Vollding*) tocmai *qua* "exponent" empiric al speciei sale:

Corelația noetico-noematică are avantajul că este operantă numai între tipul (eidetic) al actului și corelatul său, care este, la rându-i, un corelat eidetic și nu un corelat punctual, un obiect determinat în mod riguros, aici și acum. O analiză

¹ Cu alte cuvinte, alături de intuiția 'empirică', o intuire a esenței.

² Folosesc aici această sintagmă într-un sens oarecum opus celui în care o folosește Husserl: cel mai adesea el înțelege prin 'purul X obiectual' ca ghid transcendental obiectul în maxima lui generalitate.

³ "Atât timp cât rămâne pură și nu face deloc uz de poziția existențială a naturii, fenomenologia pură ca știință poate să fie numai studiu al esenței, și nicidem unul al existenței concrete /.../. În imanența sa, particularul poate fi pus numai întrucât este aici [*als dies da*], anume această percepție fluctuantă, această amintire și celelalte – și, mai ales, întrucât este adus sub concepe riguroase datorate analizei esenței. Căci *individuum* nu *este*, e adeverat, o esență, ci 'are' o esență ce se poate enunța despre el cu deplină valabilitate. Dar a-l fixa ca individual, a-i da poziție într-o 'lume' a existenței-date [*Dasein*] individuale – o astfel de supoziție pură nu se poate realiza în mod evident. Pentru ea [pentru fenomenologie; n. m., C. V.] singularul este veșnic *απειρον*-ul. Ea poate să recunoască ca obiectiv valabile numai esențele și relațiile de esență..." (HUSSERL 1911/1994, p. 43-44)

⁴ Intenționalitatea husserliană reprezintă o 'despărțire' hotărâtă de orice fel de platonism: *eidos*-ul, în acest sens, ar fi "nu tip de structură, chiar prototip, model absolut, ci esență neempirică ce stă drept corelat al actului intențional de vizare." (cf. Al Boboc, în Note și comentarii la HUSSERL 1911/1994, p. 82)

conjugată a trăirii (respectiv a fenomenului) și a semnificației ne-ar arăta că actele punctuale nu au în mod efectiv corelat. [COPOERU 2000, p. 95]

3.4.3. De la semnificat la designat

3.4.3.1.

Încă de foarte devreme (1952), Eugeniu Coșeriu a afirmat (chiar dacă terminologia¹ nu era, la momentul respectiv, cea devenită mai târziu emblematică pentru integralism) că funcția fundamentală a limbajului² nu poate fi stabilită prin relaționarea acestuia la ceva din afara lui – așa cum procedase, spre exemplu, Bühler, ci trebuie să fie una *constitutivă*, în raport cu care orice altă funcție pe care am putea-o identifica e ulterioră, derivată. Pentru ca să "trimită" la ceva din afara lui, limbajul trebuie mai întâi, pur și simplu, să fie; deci asupra a ceea ce-l face să fie (limbaj)³ trebuie să se concentreze atenția noastră.

Potrivit concepției integraliste, această funcție constitutivă este *funcția semnificativă* sau *creația de semnificate*. *Telos*-ul limbajului nu poate fi situat în afara limbajului însuși. Ca obiect cultural, edificat prin activitatea liberă a omului, limbajul este potențial infinit; esența lui este aristoteliana *enérgeia* (*Tätigkeit*, la Humboldt). El creează în mod continuu conținuturi care sunt din principiu independente și primare în raport cu conținuturile

¹ E invocată cu respectivul prilej (cf. COȘERIU 1952/1977, p. 79) o subdistincție operată de F. Kainz, în interiorul *Darstellung*-ului bühlerian, între *Darstellung* propriu-zis și *Bericht* (informație). Prima dintre aceste două funcții coincide cu natura cognitivă a limbajului (cf. COȘERIU 1952/1977, p. 73) și e o funcție de structurare semnificațională neorizontată exterior acestuia (v., pentru o explicitare amănunțită, și VILCU C 1998); cealaltă e o funcție ulterioră, secundară, care nu mai are un rol constitutiv. Tot în **Creația metaforică în limbaj** se spune: "Trebuie să ne amintim că distincția între cele trei funcții [funcții secundare, deriveate – informare, exteriorizare, apelare, așa cum apar ele după ce am izolat funcția primă de reprezentare, n.m.; C. V.], pe lângă că e convențională și posibilă doar până la un punct, e ulterioră manifestării creației, care caracterizează activitatea lingvistică în integralitatea ei." (COȘERIU 1952/1977, p. 79)

² Avem aici răspunsul lingvistului român la întrebarea privitoare la *esența esenței* fenomenului lingvistic; ideea funcției semnificative, împreună cu trihotomia planurilor limbajului, reprezintă fundamentarea teoretică asumată *coșeriană* a lingvisticii.

³ Pe de o parte, limbajul are, sau mai precis este semnificat (cf. COȘERIU 1967/1977B, p. 37); pe de altă parte, el este activitatea creațoare, *enérgeia* în sensul aristotelian-humboldtian (cf. COȘERIU 1966/1977A, p. 21). Acestea două, cum bine se știe, sunt componentele funcției semnificative.

mundane ori subiective (cu conținuturile "extralingvistice", în sensul în care ne-am obișnuit să utilizăm acest termen¹). Cu alte cuvinte, el creează continuu semnificate.

Limbajul este *logos semantikos* în sensul aristotelian al termenului² și, ca atare, el este insensibil la probele apofantice, pragmatice sau chiar "poetice" ale funcționării sale. Orică abordare a limbajului prin prisma acestor determinări exterioare excede procedural sfera lingvisticii³, dat fiind că o atare abordare nu mai privește limbajul în specificitatea lui, ci operează regretabile (și de cele mai multe ori inconștiente) partjializări ale obiectului. Or, proba cea mai gravă de abatere de la cerințele științificității o reprezintă tocmai violarea principiului obiectivității⁴ – cel care ne cere *a spune lucrurile așa cum sunt*.

3.4.3.2.

Atunci când subliniază natura cognitivă a limbajului, Coșeriu atrage atenția asupra faptului că nu trebuie să înțelegem *cogniția* în sensul ei logic, ci în sens *lingvistic*⁵. Se cuvine, aşadar, clarificată diferența între cele două tipuri de cunoaștere – mai precis, e necesar să lămurim ce înseamnă (și cum e posibil) a îndeplini o activitate cognitivă *fără a depăși* teritoriul *lógos*-ului *semantikós*. Am examinat pe larg, în capitolul al doilea al acestei secțiuni, modul în care lingvistul român definea ansamblul de operații fundamentale ce duc de la semnificate la designate, i.e. *determinarea* și, mai ales, operația primară apartenentă acestui ansamblu – *actualizarea*. Am explicitat tot acolo convingerea mea științifică potrivit căreia e o flagrantă greșeală a crede că "universul obiectual" spre care se orientează designarea trebuie înțeles ca univers al obiectelor reale în sensul obișnuit al cuvântului (i.e. al obiectelor "subzistente" în mod "natural",

¹ Sens care, odată asumată *revoluția humboldtiană* în filosofia limbajului, nu ne poate apărea decât ca naiv (v., *supra*, cap. **Ființa spiritului este act**). Propriu-zis, nu avem niciodată de-a face cu un obiect sau un subiect în sine, ci doar cu ele așa cum le vedem prin 'organul formator al gândirii' – prin limbaj și conținuturile lui istorice, semnificatele.

² V., *supra*, cap. **Lógos semántikos**.

³ Cf. COȘERIU 1955/1967, p. 287 – o extrem de importantă notă de subsol pe care am citat-o în capitolul precedent sub 'indicativul' **C 19**.

⁴ Cf. COȘERIU 1992, p. 11; v., *supra*, cap. *Lógos semántikos*; de asemenea, *infra*, cap. Fenomenologie, științe ale culturii, lingvistică.

⁵ Cf. COȘERIU 1952/1977, p. 73.

independent de existența și cogniția omului ca ființă-în-limbaj). Obiectele cogniției lingvistice sunt, susține Coșeriu, obiectele *ca semnificate*¹ – și aici, evident, acest cuvânt nu trebuie interpretat ca un substantiv, ci e participiul verbului *a semnifica*: e vorba despre obiecte așa cum devin ele "vizibile" prin/ în acțiunea ansamblului structurant-cognitiv² specific limbii istorice în care gândim și vorbim.

Iată de ce, dacă ar trebui să ofer o definiție pentru ceea ce lingvistica integrală numește *designat*, aș fi nevoie să spun că acesta reprezintă 1) un obiect existent în realitate și la care facem trimitere prin intermediul semnificatului (al semnificațiilor), sau 2) un obiect proiectat ca real cu mijloacele limbajului, prin intermediul semnificatului (al semnificațiilor). *Mai mult decât atât*: dat fiind că orice act de designare pleacă de la semnificații³ (chiar și actele care nu presupun rostirea efectivă a nici unui cuvânt⁴), trebuie spus că, propriu-zis, obiectele "fictionale" (înțelegând prin aceasta obiectele făcute să existe ca atare de către actul lingvistic⁵) sunt cele primare atunci când e vorba de cogniția lingvistică⁶.

¹ Cf. COȘERIU 1955/1967, p. 294 – citat, în cap. precedent, sub 'indicativul' C 20.

² În acest sens am putea interpreta – de data aceasta în latura conținutului, de altfel 'paralelă' cu cea a expresiei, a 'sunetelor limbajului' – insistența lui Eugen MUNTEANU (p. 75) asupra ideii coșeriene potrivit căreia limba e o formă alcătuită de substanțe (*eine Gestaltungsform von Substanzen*).

³ Designarea e o posibilitate a limbajului fundată pe semnificație – cf. COȘERIU 1966/1977A, p. 28; semnificatul e categoria fundamentală a lingvisticului – cf. COȘERIU 1966/1977B, p. 39; v., de asemenea, MUNTEANU, p. 77

⁴ Prin faptul că solicită *gândirea*, care se desfășoară prin semnificații, orice act cognitiv sau comunicativ, de ex. simpla observare a unui 'fapt' natural sau reacția la un simplu gest, presupune o interpretare ce pornește din *idiomatic*, în sensul trihotomiei coșeriene.

⁵ Aici e semnalată diferența de esență între ceea ce lingvistica integrală numește *designat* și ceea ce orientările pozitiviste sau pragmatiste numesc, de obicei, *referent*. Designatul e un *obiect real* (de fapt singurul!) al limbajului, *independent* de existența unui atare obiect în vreo lume alta decât cea configurată de însăși activitatea lingvistică aflată în curs.

⁶ Trebuie să mulțumesc pentru această sugestie colegiei mele Emma Tămăianu-Morita care, în cadrul unei discuții științifice desfășurate la Universitatea din Cluj, a remarcat că teama noastră de a nu părea prea radicali (speranța noastră de a-i obișnui pe lingviști 'măcar' că obiectele fictionale au *același* statut cu cele de obicei numite 'reale') ne poate împiedica, în ce privește chestiunea în speță, să spunem lucrurile – în spiritul îndemnului coșerian – *asa cum sunt*, cu alte cuvinte: să insistăm asupra preeminenței absolute a semnificatului asupra distincției între adevărat și fals, preeminență ce impune în mod paradoxal faptul că, într-un anume sens, orice obiect al cogniției este, de fiecare dată, *mai întâi* un obiect *fictional*, un *proiect obiectual* provenit din actul nostru semnificativ.

Devin, astfel, evidente două teze extrem de importante pentru prezenta lucrare doctorală în ansamblul ei:

1) planul universal al limbajului, aşa cum trebuie el înțeles dacă vrem să rămânem fideli lingvisticii integrale, este ca atare indiferent (în egală măsură cu cel idiomatic, și chiar și cu cel textual – atât căt textul nu ieșe din domeniul lingvisticului propriu-zis) la o testare apofantică.

2) designatul poate fi cel mai bine definit drept *obiect intențional*, în sensul consacrat de fenomenologia husserliană, i.e. obiectul *ășa cum îl configuraază un act concret de vizare semnificativă* (Husserl ar fi spus: nu doar empirică, ci și *eidetică*) – în mod absolut independent de chestiunea existenței vreunui "dat" extrasubiectiv (și extralingvistic) corespondent.

Numai în lumina acestei interpretări pot fi înțelese fără a săvârși grave erori distincțiile menționate de Coșeriu între *semnificat* și *designat*: primul este conținutul specific planului idiomatic, celălalt ține de planul universal; semnificatul reprezintă, aşadar, un conținut *virtual*, apartenent, ca imagine mentală, limbii; în schimb designatul e un conținut *actual*¹ sau real al vorbirii – un obiect al lumii pe care o (re)configurăm prin limbaj. Semnificatul e *conceptual*, pe când designatul e *obiectiv*; în fine, semnificatul e *universal* (el reprezintă "modelul de posibilitate infinită al unui obiect"), pe când designatul este *particular*².

De asemenea, cum am arătat în capitolul precedent, numai în lumina acestei înțelegeri se poate schița soluția pentru unul din aparentele paradoxuri ale teoriei integraliste: planului universal al limbajului îi corespund, drept conținuturi specifice, obiecte particulare – designatele. Designat prin intermediul unui semnificat sau al unui ansamblu de semnificați, orice obiect *hic et nunc* își depășește, dacă pot spune astfel, această condiție: el e totodată (prin ceea ce Husserl ar fi numit *intuiție eidetică*, iar noi, integraliștii, numim mai simplu *semnificat* actualizat³) modelul general al propriei sale posibilități/ repetabilități infinite.

¹ Actual înseamnă, evident, aici: apartenent (inerent) actului lingvistic, constituință ca atare de acest act. Pe de altă parte, singura realitate a limbajului este vorbirea, iar singurul conținut totodată real și intersubiectiv e designatul; semnificatul e intersubiectiv, dar e potențial; sensul e actual, dar nu mai este intersubiectiv.

² Cf., de ex., COȘERIU 1966/1977B, p. 40-41; v. , de asemenea, MUNTEANU, p. 76-77.

³ Nu trebuie uitat faptul că semnificatul (ca un conținut al potenței/ *dynamis*) este un universal posibil (deține universalitatea conceptuală – cf. COȘERIU 1972/1978, p. 151, 153); actualizarea lui ca designat duce, aşadar, la apariția unui universal actual: atunci când ne închipuim că realitatea exclude sau anulează posibilitatea comitem o eroare elementară de

3.4.3.3.

Nu trebuie, însă, încheiată această discuție despre trecerea, în ceea ce Coșeriu numește primul raport semiotic¹, de la semnificate la designați, fără a reaminti o problemă tratată oarecum "expediat" atunci când am discutat chestiunea cadrului². Cum am văzut, dacă orice designare e, în mod fundamental, rezultatul actualizării/ determinării, deci o trecere de la potența semnificatului la actualitatea configurației unui obiect intențional, nu e mai puțin adevărat că vorbitorul poate folosi – ca *material* al actului său de designare – și cadrele. E, însă, extrem de important să înțelegem *în ce direcție* – dacă pot spune astfel – merge operația de designare: *ea pleacă întotdeauna de la semnificate*. Chiar când nu doresc altceva decât să "exprim", să "denumesc", să mă "refer" la un obiect extern, preexistent actului meu discursiv, designarea nu (poate) face altceva decât să construiască un proiect obiectual (designat); abia la nivelul sensului (și adăugând în mod asumat determinării primare *semantice* a limbajului determinarea ulterioară *logos apophantikos*) pot afirma coincidența între designatul produs de actul meu și obiectul "real".

Tot astfel, cadrele *nu* reprezintă un sistem de referință externă pentru actul lingvistic, *ci* ele sunt preluate de mișcarea internă a acestuia și devin (simple) "instrumente" ale funcției *designative*. Așadar, utilizarea cadrelor, aşa cum o explicitează Coșeriu, nu ține de pragmatica lingvistică, în măsura în care ea nu reprezintă câtuși de puțin o "adecvare" a discursului la o situație de un tip sau altul – ci, *dimpotrivă*, o adaptare a situației, a circumstanțelor (stricte sau largi, mundane sau discursivee) la ceea ce "vrea să spună" actul lingvistic respectiv. Ea ține, așadar, ca și actualizarea, în mod exclusiv de *lógos semantikós*. Diferențierea în *apophantikos/ pragmatikos/ poetikos* nu se situează la nivelul universal; ea poate surveni doar în text, și – chiar și aici – ulterior unui "moment" textual de pură semanticitate³.

logică, între acestea două neexistând o relație de contrarietate: prima nu este opusul, ci pur și simplu realizarea celei de-a doua.

¹ Privitor la diferențierea între primul și cel de-al doilea raport semiotic, v. COȘERIU 1981/1997, p. 75-76.

² V., *supra*, cap. *Zur Logik der Zeichen / Determinación y entorno*.

³ V. și cele spuse în acest sens în cap. *Paradigme lingvistice ale secolului XX*, subcap. *Pragmatica / Quaestiones disputatae: lingvistica textului și pragmatica*.

3.4.4. "Lumea" și "cunoașterea generală a lucrurilor"

Dacă în perioada târzie a gândirii sale Husserl admite necesitatea existenței unui orizont prealabil al lumii (indiferent dacă se referă la "mediul" încă ne-reducibil transcendental al *Umwelt*- sau *Lebenswelt*-ului¹, sau la corelatul holist al unui "noi" transcendental post-reducție) ce însoțește și în oarecare măsură posibilizează orice vizare punctuală², orice contact cu un obiect individual, pentru lingvistica integrală însăși competența elocuțională (cunoașterea intuitivă /*dynamis*/ a vorbitorului în planul universal al limbajului) cuprinde o așa-numită "cunoaștere generală a lucrurilor". Fapt este că, în domeniul activității lingvistice (și, așa cum am arătat deja, nu doar demersurile "communicative", ci și cele "cognitive" ale indivizilor umani presupun o astfel de activitate), trebuie să ținem cont mereu de evidența pe care Jacques Derrida o consemnă prin celebra și inspirată lui formulă: *tout a toujours déjà commencé*. Ca act al libertății, fiecare act lingvistic trebuie, desigur, să poată fi considerat un act de constituire transcendentală care își produce propriul obiect (*i.e.* propriile designate, ca obiecte intenționale). Dar nu trebuie să uităm niciodată că libertatea e limitată, istoric, de dimensiunea de alteritate a limbajului – că, deci, activitatea în limbaj nu e creație *ex nihilo*, ci doar transformare.

În plus, competența lingvistică a individului (la toate cele trei niveluri ale sale, deci inclusiv ca "saber elocucional") e o cunoaștere tehnică³, o *cognitio clara distincta inadæquata*⁴: vorbitorul știe "cum" să facă limbaj, fără a putea explicita cu precizie *de ce*, în cutare sau cutare situație, face *astfel*. Opinia mea este că, în plan universal, vorbitorul produce în fapt în fiecare clipă lumea (resemnificată, designațională a) discursului său, *fără să știe că* [el este cel care] *o face*⁵. Devine, astfel, posibil ca fiecare act de vorbire să se instaleze într-o

¹ Lumea înconjurătoare (*Umwelt*) este, cum e și firesc, mai 'regională' decât lumea vieții (*Lebenswelt*): am arătat cum, în cazul acesteia din urmă, Husserl speră mereu la reducerea finală (odată cu dezvoltarea, după *epoché*, din aproape în aproape, a tematicii constituirii până la cele mai înalte nivele ale sale) a multiplicității la unitate.

² V., *supra*, cap. **Husserl 'dincolo de' Husserl**, mai ales subcap. **Lebenswelt**.

³ COȘERIU 1988/1992, p. 229

⁴ COȘERIU 1988/1992, p. 231-233

⁵ Paul Ricoeur găsește o expresie exceptională pentru această realitate, atunci când, în introducerea sa (ca traducător) la HUSSERL 1913/1950, spune (la p. xix): "On pourrait dire alors que dans la thèse du monde je vois sans savoir que je donne".

lume, să se bazeze pe o cunoaștere prealabilă a acesteia și să se raporteze la ea. Aceasta înseamnă: pentru fiecare dintre noi, atunci când ne angajăm în cogniție sau comunicare, există un *fundal mundan cu funcție întemeietoare și care trebuie să rămână nechestionat, ca "lumea-așa-cum-o-știm-deja"*¹.

Cercetarea noastră științifică² a funcționării limbajului nu trebuie, însă, să uite că: pe de o parte, această lume ne apare ca atare fiindcă o formalizare anteroară *prin limbaj* a constituit-o; pe de altă parte, actul de vorbire însuși operează (prin actualizarea semnificatului) o *deschidere*, înființează *un unghi* în lumina căruia obiectele, chiar provenite din lume, suferă o resemnificare (cea ce înseamnă, în fiecare caz, o reîntemeiere a lor ca designate). Cu alte cuvinte, operația perpetuă, specifică limbajului, de resemnificare/ designare *constituie*, în fiecare caz, obiectele gândirii sau comunicării (ale actului lingvistic respectiv), *lăsând neatins "restul" sferei mundane*.

Fenomenologia, cum bine știm, recomanda (tocmai pentru a dobândi o știință absolut riguroasă) ieșirea din atitudinea pe care Husserl o numea "naturală" și descoperirea rolului "efectuant" al subiectului înțeles în dimensiunea sa fundamentală, ca *ego* transcendental. Ce este, însă, extrem de interesant, e că, spre sfârșitul **Krisis**-ului, filosoful introducea în discuție faptul că însăși fenomenologia ca știință îmbogățește cunoașterea generală a lumii:

... sufletele oamenilor intră, grație progresului cercetării fenomenologice, într-o surprinzătoare punere-în-mișcare a conținutului lor psihic propriu, dat fiind că orice nouă cunoștință transcendentală se schimbă, printr-o necesitate de esență, într-o îmbogățire a conținutului sufletului omenesc. Căci eu sunt ca *ego* transcendental tocmai ceea ce, în mundaneitate, e un eu uman. Ceea ce în umanitate îmi era ascuns, descopăr în cercetarea transcendentală. Ea însăși e un proces istoric-mundan, nu doar în măsura în care îmbogățește

¹ Vorbitorul știe că se află într-o lume și știe să vorbească 'despre' și 'pe baza' acestei lumi, fără a avea habar că el este 'autorul' sintezei obiectuale, sorgintea transcendentală și principiul de coerență al lumii. În utilizarea cadrelor, spre exemplu, el lucrează ca și cu semnificatele, luându-le în valoarea lor sincronică, nechestionată: nu îl interesează proveniența, originea mundaneității, ci funcția ei actuală – capacitatea ei de a oferi un fundament pentru discurs, cogniție sau acțiune.

² Ca o cunoaștere nu doar sigură tehnic, ci și justificată reflexiv: *cognitio clara distincta adaequata*. (cf. COȘERIU 1988/1992, p. 233)

cu o nouă știință istoria constituirii lumii, ci și în cea în care îmbogățește pentru toți și fiecare conținutul lumii... [HUSSERL 1936/1976, p. 296]

3.4.5. Sarcina universală a limbajului

Cuvântul "sarcină" poate avea cel puțin două înțelesuri, și ambele funcționează aici: mai întâi, în analogie cu *sarcina electrică*, vom putea spune că, pe de o parte, limba ca *dynamis idiomatic*, pe de altă parte, orice act individual de discurs au, dețin, fiecare, o potență universalizabilă. Un semnificat este, desigur, o delimitare a posibilităților de designare specifică tradiției unei comunități, cu alte cuvinte deschisă, ca *această* delimitare, unei funcționări efective restrânsă în timp și spațiu – de exemplu vorbirii în românește, între secolele cutare și cutare etc.; dar aceasta nu schimbă cu nimic faptul că, spre exemplu, cuvântul "cal" din limba română actuală poate denumi *toți caii care au existat, există sau vor exista vreodată, precum și toți caii care nu au existat, nu există și nu vor există niciodată*. De asemenea, orice act designativ individual, orice "constituire de" sau "orientare către" obiecte cu mijloacele limbajului este, ca manifestare concretă a acestuia, un fapt desfășurat *hic et nunc*; dar tocmai fiindcă e designativ (adică actualizează semnificate), el *proiectează* lucrul despre care vorbește într-un orizont *universal*. Calul pe care l-am văzut azi-dimineață – și pe care cititorul¹ și-l poate fără dificultate închipui – este *totodată un cal individual și modelul de posibilitate al tuturor celorlalți* (existenți sau inexistenți); iar dacă în locul lui aș fi vorbit aici despre un inorog, aceasta nu ar fi schimbat nimic important – din punctul de vedere al limbajului însuși.

Și tocmai aici se manifestă celălalt înțeles al cuvântului "sarcină": nu mai vorbesc, acum despre faptul că atât idiomaticul cât și individualul au deschidere către universal, ci chiar despre faptul că există o dimensiune a limbajului ce *solicită* vorbitorul să vorbească universal: când întâlnesc, surprinzător, dimineața, plecând spre Universitate, un cal sau un inorog în fața porții mele, unul într-un sens sau altul îndeajuns de provocator ca să simt nevoia irepresibilă de a

¹ Probabil mirat de apariția lui neașteptată, oarecum nefirească într-un text care vorbește despre cuvinte, vorbire etc. – bruscă scădere de limbaj primar într-un foarte larg orizont problematic de metalimbaj.

vorbi despre el, nu mă gândesc nici să le vorbesc *românilor*¹, nici să descriu un eveniment a cărui individualitate este absolut imposibil de penetrat (ceea ce l-ar face, strict vorbind, nu doar incomunicabil, ci și irelevant pentru oricine altcineva): *în mod normal*, sunt tentat să vorbesc despre această întâmplare, pe care o consider semnificativă, oricarei alte ființe umane dispuse să mă asculte. În **Omul și limbajul său**, Coșeriu atrage atenția asupra pericolelor care ne pândesc atunci când ne limităm la înțelegerea limbajului ca (varietate de) limbi, izolându-le pe acestea de vorbire: 1) a pierde din vedere relația limbajului cu extralingvisticul; 2) a respinge concepția ingenuă a vorbitorilor, înlocuind-o cu una "a lingviștilor"; 3) a confunda sau chiar a echivala generalitatea empirică a celor observate în limbi cu universalul limbajului (definind, spre exemplu, categoriile lingvistice cu privire la cutare sau cutare limbi determinante); 4) a supraestima diversitatea limbilor, uitând că fiecare dintre ele e un sistem specific istoric într-un "universal" al limbajului; 5) a nu înțelege caracterul tehnic (*cognitio clara distincta inadæquata*) al competenței lingvistice; 6) a înțelege limbile ca produse statice². Cu alte cuvinte, nu trebuie scăpată din vedere nici o clipă *tridimensionalitatea* limbajului, faptul că el este și idiomatic, și universal, și individual – și aceasta nu în faze sau acte succesive, ci într-o simultaneitate despre a cărei "desfacere" analitică trebuie să fim conștienți că ține doar de metodă.

Când privim limbajul din punct de vedere istoric³, aşadar, vedem conținuturile idiomatice, diversitatea limbilor, faptul că semnificatele utilizate (deci *delimitările* designaționale *normale*) într-o comunitate sunt diferite de cele ale alteia; când îl privim din punct de vedere individual, suntem în prezența unei creații irepetabile de sens: mai mult, acest sens nu se comunică, ci se interpretează (interlocutorul va trebui să refacă munca mea constitutivă, și coincidența celor două este

¹ Sau, cum am văzut (*supra*, cap. **Husserl 'dincolo de' Husserl**) că scria Husserl, înfuriindu-l cumplit pe Marc Richir, să vorbesc membrilor umanității adulte și normale, ferindu-mă a împărtăși întâlnirea mea cu inorogul copiilor sau celor deficienți mintal.

² Cf. COȘERIU 1966-1977A, p. 18-20.

³ Îndrăznesc să insist: acesta nu este un punct de vedere exterior, ci unul pe care limbajul însuși îl autorizează: avem noi însine, fiecare, o cunoaștere tehnică, intuitivă, a acestei dimensiuni a propriei noastre competențe.

din principiu imposibil de verificat). Dar trebuie să știm și să privim limbajul din (propriul lui) punct de vedere universal: aici vom descoperi funcția lui (sau, mai corect spus, funcția și sarcina noastră) de a exprima "lucrurile", în orizontul lumii, în deplină inteligeabilitate și mereu posibilă reciprocitate, în fața oricărei alte ființe umane. În această dimensiune, într-adevăr – pentru a încheia acest capitol circular, revenind la ideile lui Husserl – orice își are numele, în conexiunea unei lumi pe care o presupunem ca fiind aceeași pentru toți; iar fiecare dintre noi exercită o funcție și o putere dirijată către universul¹ obiectelor exprimate potrivit ființei² lor.

¹ Facem aici, pentru moment, abstracție de 'universurile de discurs', considerând aici termenul 'univers', aşa cum o face Husserl, un sinonim pentru 'lume cunoscută prin limbaj'.

² Faptul că această ființă se vădește a fi diferită de la o limbă la alta nu schimbă cu nimic caracterul universal al sarcinii limbajului.

3.5. Logica formală și cotitura transcendentală; logică și limbaj la Coșeriu

"... limbajul este un "înainte" și nu un "după", în relație cu gândirea logică." COȘERIU 1957/2004, p. 245]

"Antepredicativ" vs. "simbolic" • Formal, apofantic, rațional

- Logică și limbaj la Coșeriu • Limbi istorice vs. limbaje logice
- Logica și planurile limbajului • Paralelă

3.5.1. "Antepredicativ" vs. "simbolic"

În măsura în care *experiri* se divide prin opoziția între "propriu" și "impropriu" și în care experiența proprie, cea care e intuitivă și definitiv adecvată, furnizează criteriul de evaluare al experienței, în aceeași măsură avem nevoie, mai înainte de orice, de fenomenologia experienței proprii. [HUSSERL 1928/1983, p. 14]

Diferenței între reprezentări "proprii" și "improprii" sau simbolice, F. Brentano i-a acordat diuțotdeauna cea mai mare importanță în cursurile sale de la Universitate. Lui îi datorez faptul de a fi înțeles profund semnificația eminentă a reprezentării improprii pentru toată viața noastră, importanță pe care nimeni înaintea lui, din câte am putut vedea, nu reușise să o sesizeze. [Husserl, cit. în nota 1/ p. 14, HUSSERL 1928/1983]

Reîntâlnim în rândurile de mai sus¹ o idee pe care o remarcaserăm deja în discuția privitoare la **Zur Logik der Zeichen**: toate formele complexe de viață spirituală, fie ele pur cognitive, fie ținând de afectivitate, voliție,

¹ Acesta era modul de a gândi al filosofului la 1905, anul în care a susținut prelegerile ce fac obiectul primei jumătăți a volumului privitor la conștiința internă a timpului (editat în 1928 de către Martin Heidegger).

domeniul axiologic etc. ar fi imposibile fără mijlocirea "constructivă"¹ a limbajului; *cu toate acestea*, viața autentică e cea care nu pierde niciodată relația cu solul intuiției immediate – e o viață legitimată în tipul de experiență căruia Husserl avea să-i dedice o întreagă secțiune din **Erfahrung und Urteil**: experiența *antepredicativă* (numită acolo și "receptivă"). De asemenea, în **Ideen, I**, filosoful vorbește despre expresie [*Ausdruck*] ca despre o formă remarcabilă ce se atașează oricărui sens [*Sinn*] – înțelegând prin aceasta nucleul noematic – și îl face să acceadă la regnul *Logos*-ului, cu alte cuvinte al *conceptualului* și, astfel, al *generalului*:

Ni se oferă un mediu intențional specific, al căruia propriu e prin esență de a reflecta, dacă putem spune astfel, orice altă intenționalitate în ce privește forma și conținutul ei, de a o înfățișa [*abbilden*] în culori originale și prin aceasta de a introduce [*einbilden*] în ea propria lui formă de "conceptualitate". Trebuie totuși acceptate cu prudență formulele care ni se impun: *a înfățișa, a reflecta*; fapt e că turnura figurată care ne permite să le aplicăm ne-ar putea cu ușurință induce în eroare. // Fenomenele ce răspund termenilor *a semnifica* [*bedeuten*] și *semnificație* [*Bedeutung*] ridică probleme extraordinar de dificile." [HUSSERL 1913/1950, p. 420]

Stratul expresiv – aici stă originalitatea lui –, în afară de faptul că, tocmai, conferă o expresie tuturor celorlalte intenționalități, nu e productiv. Sau, dacă vrem: productivitatea lui, acțiunea lui noematică se epuizează în exprimare și în forma conceptualului care se introduce cu această funcție. [HUSSERL 1913/1950, p. 421]

Cum lesne se poate vedea, limbajul – pe care Husserl îl identifică, peste tot, cu un mediu ce *ar trebui* să se "comporte" logic (în sensul unei *mathesis* formale pe deplin riguroase, ale cărei "întrări" bazale să fie legitimate autentic, intuitiv) – poate prezenta o duplicitate funcțională funciară, una pe care Paul Ricoeur o va explicita astfel: exceptionala *demnitate* a expresiei lingvistice reprezentă, totodată, marea ei *pericol*, ea *conservând cunoașterea în afara intuiției care o justifică*².

¹ Iată un cuvânt pe care Husserl însuși l-ar fi repudiat; pentru el, 'constructiv' însemna tocmai: care conține concepte sau reguli de derivare ne-extrase din intuiția primară (să nu uităm că fenomenologul îi reproșa unuia dintre marii săi maeștri spirituali, lui Kant, tocmai o formă de constructivism. – *g*. HUSSERL 1936/1976, p. 226).

² În nota 1/124, HUSSERL 1913/1950, p. 215.

Am notat în repetate rânduri¹, pe parcursul prezentei lucrări, luările constante de poziție ale filosofului privitoare la "insuficiență" limbajului natural, la amenințările ce pândesc mereu expresia lingvistică și înțelegerea ei, mai ales atât cât utilizatorul se conformează oarecum pasiv interpretării tradiționale, fără a refațe pentru fiecare judecată, din interior, procedeul constructiv "viu" și fără a verifica semnificațiile primare pe care acesta se întemeiază. Nu trebuie să scăpăm, de altfel, nici o clipă din vedere drumul pe care *a venit* Husserl până în fenomenologie: aceasta a apărut tocmai ca o tentativă de clarificare a unor dileme pe care *doar* aritmetică și apoi *doar* logica nu le puteau rezolva. Într-un oarecare sens, se poate spune că gânditorul german *a devenit* filosof – mai mult, *a întemeiat* o nouă *doctrină* (sau, cum obișnuia el, mai modest, s-o spună, o "metodă") filosofică (în calitate de știință absolut riguroasă) spre a depăși acel orizont dilematic pe care într-un scurt text din tinerețe², analizat pe larg în prezenta lucrare, îl numea *semiotic*. Nu cred că ar fi o exagerare să afirm că dominația radicală a ceea ce numeam mai sus *impropriu*, a unei gândiri fundate în semne (și sisteme de semne) ce și-au pierdut ancorarea în autentic – dominație a cărei formă supremă și a-tot-înglobantă e naturalismul obiectivist – a reprezentat, de-a lungul întregii vieții a lui Husserl, "inamicul" prin excelență. Astfel, *toată* opera lui³ provine din lupta îndărjită împotriva modurilor *tradiționale*, *ne-reflexive* – pe care gânditorul german le considera profund naive și false – de a înțelege, sau mai exact de a prelua pasiv, fără vreo chestionare, *problemele fundamentale* (și perene) ale filosofiei. Nu trebuie, în atari condiții, să ne mirăm nici că urmașul de departe cel mai important al lui Husserl, Martin Heidegger, avea la rândul lui să opereze (cel puțin în prima "jumătate" a fenomenologiei sale) o de(con)strucție a istoriei metafizicii (și a metafizicii istorice) occidentale.

Fenomenologia ar fi, în acest sens, *însuși efortul de îndepărțare* (prin celebrele reducții succesive) a straturilor de *continut surogativ* pe care lunga, complexă și chiar diversificată (în sensul pluralității lumilor tradiționale ale vieții) istorie a umanității (umanitaților) occidentale le-a

¹ O trimitere retrospectivă în genul celor obișnuite (la titluri de capitulo precedente) ar fi inutilă: propriu-zis, în aproape fiecare text husserlian (și, deci, în fiecare analiză aici prezentă) această problemă e pomenită, și în termeni relativ constanți: doar **Criza științelor europene...**, cu neîncrederea ei sporită în logică, face, în oarecare măsură, excepție.

² **Zur Logik der Zeichen.**

³ Și aici avem, poate, *singurul* punct de vedere relativ la care nu există nici o diferență între perioadele anterioară, consacrată și posterioară fenomenologiei.

depuș peste experiența – totuși oricând re-activabilă, prin metoda fenomenologică, în originaritatea ei – a ego-ului "efectuant".

De aceea, întrebarea dacă "punerea între paranteze" ce deschide câmpul experienței transcendentale trebuie să includă și logica formală e, mereu, una extrem de dificilă pentru filosof. Spre exemplu, în secțiunea a treia (**Metode și probleme ale fenomenologiei pure**) din **Ideile directoare...**, după ce definește fenomenologia drept o *descriere științifică a esențelor* și o încadrează în rândul științelor eidetice materiale, Husserl își pune întrebarea dacă e posibilă edificarea acesteia ca "o geometrie a trăitului". Principala diferență între fenomenologie și științele pe care, în linie coșeriană¹, ar trebui să le numim *pur formale* sau *logico-matematice* poate fi exemplificată tocmai printr-o comparație cu geometria. Această știință derivă din axiome (legi eidetice primitive), în mod pur deductiv, toate formele spațiale ideal posibile și toate relațiile eidetice ce le privesc pe acestea²; astfel, esența generică a domeniului geometric e dată de capacitatea ei de a stăpâni *realmente și cu exactitate* toate posibilitățile propriei desfășurări:

Cu alte cuvinte, multiplicitatea configurațiilor spațiale în general are o proprietate logică remarcabilă pentru care vom introduce termenul de *multiplicitate definită* sau de *multiplicitate matematică în sens puternic*.

Ceea ce o caracterizează pe aceasta este că *un număr finit de concepte și propoziții*, pe care trebuie, în fiecare caz dat, să le extragem din esență domeniului considerat, determină *totalmente și fără echivoc ansamblul tuturor configurațiilor posibile ale domeniului; această determinare realizează tipul necesității pur analitice*; rezultă că, *din principiu, nu rămâne nimic deschis [offen] în acest domeniu*. [HUSSERL 1913/1950, p. 231-232]

Într-o multiplicitate definită de tip matematic putem afirma echivalența următoarelor două concepte: "adevărat" și "consecință formală a axiomelor" și, de asemenea, pe cea a conceptelor "fals" și "consecință formal-contrară axiomelor". [HUSSERL 1913/1950, p. 232]

Or, *cu totul alta* este situația fenomenologiei: extensiunea ei e constituită de *esențele trăirilor* – cu alte cuvinte ea cuprinde obiecte nu abstracte, ci

¹ V., *supra*, cap. **Lógos semantikós**; pentru diferența în ce privește clasificarea științelor între Coșeriu și Husserl, v., *supra*, cap. **Inceputul**, ca și, *infra*, cap. **Fenomenologie, științe ale culturii, lingvistică**.

² Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 231.

concrete¹; nu putem căuta, în cazul acestora, "figuri fundamentale" din care să derivăm toate celealte configurații eidetice, prin simplă construcție, pentru simplul motiv că o condiție necesară pe care ar trebui să o satisfacă o regiune materială spre a fi "matematizabilă"¹² ar fi *exactitatea în esențele înseși de la a căror sesizare se pleacă*³. Iar în fenomenologie, aşa cum am văzut deja în repede rânduri, sursa primară de cunoaștere o constituie experiența intuitiv-originară:

Cum trebuie să aducem donările intuitive ale lucrurilor la o expresie conceptuală apropiată respectând caracterele lor eidetice date în intuiție, aceasta revine tocmai la a le sesiza aşa cum ele se dau. Or ele nu se dau decât sub o formă curgătoare, iar esențe tipice nu pot fi identificate în ele decât în intuiția eidetică ce procedează prin analiză imediată. Geometria cea mai perfectă – și stăpânirea ei practică cea mai perfectă – nu pot nicidcum să-l ajute pe savantul ce dorește a descrie natura să exprime în concepte ale geometriei exacte ceea ce, cu precizie, el exprimă într-un mod atât de simplu, comprehensibil, pe deplin apropiat prin cuvinte ca "dantelat" /.../, în formă de "lentilă" /.../ etc.; aceste simple concepte sunt *inexacte prin esență și nu prin hazard; din acest motiv, de asemenea, ele sunt ne-matematice*. [HUSSERL 1913/1950, p. 236]

E lesne de înțeles importanța pe care, și în ce privește constituirile de ordin superior/ complex ale științei fenomenologice, o deține "dublarea" intuiției empirice, și deci a oricărei vizări a unui individ, de către intuiția eidetică:

În ce privește fenomenologia, ea dorește a fi o teorie descriptivă a esenței trăirilor transcendental-pure în cadrul atitudinii fenomenologice; ca orice disciplină descriptivă ce nu procedează la substrucția [substruierende] și la idealizarea realității, ea își are în sine însăși principiul validității sale. [HUSSERL 1913/1950, p. 238]

Fenomenologia lasă la o parte doar individuația [*Individuation*], dar reține întreg fondul eidetic [*Wesensgehalt*], respectând plenitudinea concretă a acestuia, îl

¹ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 234.

² Idealul de 'matematizare' e unul din cele două deziderate ale unei științe eidetice exacte – alături de idealul 'practic' de a confira oricărei astfel de științe *gradul cel mai înalt de rationalitate*, reducând toate demersurile mediate la simple subsumptiuni față de axioamele domeniului eidetic considerat și cele ale logicii pure. (cf. HUSSERL 1913/1950, p. 32) Propriu-zis, a 'matematiză' înseamnă a include totalitatea cunoștințelor "în universalitatea unui număr mic de axioame, potrivit unui pur raport de necesitate deductivă." (HUSSERL 1913/1950, p. 33)

³ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 235.

ridică în planul conștiinței eidetice, îl tratează ca pe o esență dotată cu identitate ideală care ar putea, ca orice esență, să se individueză [vereinzeln] nu doar *hic et nunc*, ci într-o serie nelimitată de exemplare. [HUSSERL 1913/1950, p. 239]

Fenomenologia, aşadar, *nu* este o știință *deductiv-constructivă* și *nu* studiază conținuturi ce ar putea fi subsumate unei multiplicități definite, în sensul lămurit mai sus; aceasta este convingerea care avea să-l facă pe filosof să vorbească (ce-i drept mult mai târziu, în **Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală¹**), cu *radicală* dezaprobaare, despre dominația "scolastică" a modurilor obiectiv-științifice de a gândi² și despre o cu totul și cu totul ilicită substituire a mediului autentic-originar al *lumii vieții* de către o "natură" aşa cum o face să apară știința galileană³.

Deocamdată, însă, suntem destul de departe⁴ de îndoiala cu care filosoful avea să privească, spre sfârșitul vieții, problema însăși a logicii obiectiviste⁵. Tot ce trebuie să observăm este neîncrederea – menținută de Husserl în întreaga sa operă – în capacitatea *sistemelor de derivare formală* de a păstra, de-a lungul modificărilor pe care le impun *"input-ului"* semnificativ, *autenticitatea* experienței primare din care orice semnificație provine⁶. Din această funciară neîncredere provine ceea ce trebuie numit fără ezitare, aici, *obsesia (eternă)* pentru *antepredicativ* a fenomenologiei. Am consemnat ceva mai sus *convingerea* filosofului că *stratul expresiv*

¹ Am întreprins o (schematică) dare de seamă privitoare la această operă post-fenomenologică a lui Husserl în **Secțiunea a II-a**, cap. **Husserl 'dincolo de' Husserl**.

² Cf., de ex., HUSSERL 1936/1976, p. 147.

³ Cf., de ex., HUSSERL 1936/1976, p. 141-142.

⁴ Am arătat, în linii esențiale, în cap. **Maturitatea**, cum filosoful avea să explicizeze, la 16 ani după **Ideen...**, transformarea logicii formale prin mutația transcendentală a filosofiei.

⁵ Logica pretins independentă pe care logicienii moderni și-au închipuit-o și a putea elabora nu a fost nimic altceva decât o naivitate. (cf. HUSSERL 1936/1976, p. 160)

⁶ Și invers, posibilitatea noastră de a efectua o *re-umplere* [*Erfüllung*] a semnificațiilor pe care ni le oferă (în texte ce conțin complexe derivări și suprastructuri gramaticale) tradiția.

⁷ Cum am arătat deja, ea nu e doar obsesia lui Husserl, ci și a lui Heidegger I; iar Ricoeur va afirma că hermeneutica împărtășește cu fenomenologia teza *caracterului derivat al semnificațiilor de ordin lingvistic*; faptul că ordinea lingvistică trimite la structura experienței (care prin enunț accede la limbaj) constituie, în opinia autorului francez, *cea mai importantă* presupozitie fenomenologică a hermeneuticii și presupune că de la stratul *predicativ* și apofantic al semnificației trebuie urcat la un plan propriu-zis *antepredicativ*, unde analiza noematică ar precede analiza lingvistică (cf. RICOEUR 1975/1995A, p. 55). Pentru relația dintre hermeneutica aşa cum o înțelege savantul francez și lingvistica textului în înțelegere coșeriană, v., *supra*, cap. **Pragmatica**.

nu e productiv; cea mai corectă, însă, ar fi o reformulare în următorii termeni: am observat *insistența* lui Husserl că acest strat *nu trebuie* să fie productiv: dacă expresia își depășește atribuțiile și devine producere de sens¹, dificultăți uriașe (și eventual stratificate până la a face originaritatea irecuperabilă *istoric-regresiv*²) survin, iar sarcina fenomenologului "ortodox", obligat să îndepărteze vălurile și să meargă "la lucrurile însele" riscă să devină foarte dificilă.

3.5.2. Formal, apofantic, rațional

Dacă fenomenologia trebuie să fie "fără presupozitii", în ce sens presupune ea o armătură logică? E imposibil, într-o primă abordare, să răspundem acestei întrebări: căci legea *mișcării spirituale* pe care vom încerca să-o surprindem în **Ideen**, I va fi tocmai cea de a se sprăjini, mai întâi, pe o logică și o psihologie pentru ca apoi, printr-o mișcare în vrie, să schimbe planul, să se elibereze de aceste prime cărje [*béquilles*] și să apară, în sfârșit, ca *primă*, fără presupozitii – doar la *capătul* acestei mișcări de aprofundare fenomenologia va fi în stare să *fundeze* științele ce începuseră prin a o anunța. [RICOEUR 1913/1950, p. xiv]

Dacă **Cercetările logice** (apartenente perioadei prefenomenologice a gândirii lui Husserl) plecau, când era vorba despre funcționarea rațională a limbajului, de la expresie, trecând de la aceasta la semnificație și apoi la intuiția care o umple, odată cu **Idei directoare pentru o fenomenologie** centrul de greutate (și punctul de pornire) se schimbă: de la *perception* se va urca la *judecare* și abia apoi la *expresie*. De asemenea, dacă efortul de a înlătura "psihologismul" constituia o importantă caracteristică a primei opere husserliene pomenite aici, în cea de a doua subiectivismul e considerat, din start, depășit îndeajuns³ pentru a deveni posibilă

¹ Cuvânt folosit aici, firește, în înțelesul lui husserlian. Dar, cum bine ne dăm seama, cu atât mai puțin ascultă *sensul* înțeles coșerian de acest deziderat al filosofului. E adevărat, cunoașterea *științifică* trebuie să-și asume o construcție de sens referențială și apofantică; dar nu orice cunoaștere trebuie să fie *științifică* – așa cum credea Husserl, ce recomanda fenomenologia tocmai drept *știință riguroasă*.

² Singura metodă de a o recuperă operează, cum am arătat, 'în simultaneitate', prin recursul la reducțiile transcendentală și eidetică – ceea ce nu ne situează foarte departe de Humboldt și Coșeriu. Din nefericire, Husserl n-a fost niciodată pe de-a-ntregul pregătit să înțeleagă și să accepte caracterul *productiv* al acestei 'recuperări'.

³ În **Ideen**, I avem de-a face cu o 'fenomenologie fără subiect'; doar atunci când Husserl vorbește despre manierele de operare ale sintezelor articulate (# 122) ne apropiem

sublinierea inerenței judecatului (noematic/ antepredicativ) în judecată (ca expresie cu valoare "obiectivă") și pentru a include logica în fenomenologie¹. Această mișcare, cea care pleacă de la intuitiv/ antepredicativ spre o gândire sintactic complexificată, pentru a căpăta în cele din urmă și o "expresie logică"² va fi caracteristică pentru întreaga perioadă fenomenologică a lui Husserl³. Cu toate acestea filosoful va declara, pe de o parte, că *epoché* transcendentală nu poate să "scape" dintre parantezele sale logica, aşa cum apare ea în tradiția obiectivistă a modernității⁴, pe de alta, în "versantul" constitutiv al fenomenologiei, că aceasta nu-și poate asuma ca sarcină elaborarea *morfologiei apofantice*: tot ce-și propune ea e să analizeze *a priori*-ul pe care-l putem exhiba/ extrage într-o intuiție imediată, să fixeze esențele și raporturile lor susceptibile de evidență imediată și să urmărească descrierea acestora în întreg sistemul straturilor conștiinței transcendental pure:

Marea sarcină a fenomenologului este să urmărească în toate direcțiile combinațiile fenomenologice între esențe. [HUSSERL 1913/1950, p. 451]

Așadar, la baza oricărei cunoașteri raționale stă conștiința originară intuitivă, a cărei "variantă" pe deplin adecvată este prezentarea [*Gegenwärtigung*] în *percepție*⁵; adecvararea se pierde în "modificări" cum ar fi prezentificarea [*Vergegenwärtigung*] din *amintirea [Erinnerung]* luată în sens larg⁶; aceasta (care în mod normal este o prezentificare pozitională [*setzende*]) poate suferi o modificare de neutralitate, devenind imaginare

pentru o clipă de activitatea creatoare a cultui pur. (cf. Ricoeur, nota 1/253 în HUSSERL 1913/1950, p. 413)

¹ Cf. Ricoeur, note de subsol la HUSSERL 1913/1950, p. 324.

² În sensul *logos*-ului, înțeles nu doar ca 'exprimare' accesibilă oricui, ci (mai ales) ca trecere de la ceea ce era un act în sfera noetică la statutul unei afirmații de 'portanță' noematică.

³ La drept vorbind, lucrurile nu se vor schimba radical nici în **Krisis**, aceasta în ciuda neîncrederii cu care am văzut că e privită acolo logica tradiției obiectiviste. Singura modificare notabilă e că, plecând de la *Lebenswelt* și nu de la operațiunile constitutive ale unui *ego* plutind în neantul absolut, stratul intuitiv nu mai e preluat atomizat, prin entități simple pe care abia derivări formale ulterioare le pot aduce la sistematicitate, ci experiența originară e, dacă se poate spune astfel, holistă (v., *supra*, cap. **Husserl 'dincolo de' Husserl**).

⁴ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 194.

⁵ V. mai ales # 99, p. 345-349 din HUSSERL 1913/1950.

⁶ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 371; poate mai corect ar fi să spunem: temporalizarea non-prezăntă, dat fiind că filosoful vorbește și despre pro-amintire.

[*Phantasie*]¹; în fine, conștiința "primară" cea mai îndepărtată de originalitate este cea intermediată de unul sau mai multe semne [*Zeichen*]². Celor patru trepte enumerate (percepție, amintire, imaginea, semn), care reprezintă moduri de donare ale obiectului intențional redus³ (făcând abstracție deci de chestiunea existenței lui reale, extrasubiective), li se adaugă așa numitele *modalități doxice* ale noemei, ce reprezintă în fapt grade de "credință" a *ego*-ului în realitatea obiectului – și deci grade de "pozitare" noematică a acestuia⁴. *Urdoxa*, credința originară⁵ este certitudinea, cea care are drept corelat, la nivelul noemei, *teza* existenței adevărate a obiectului. Finalmente, pentru a atinge nivelul rațiunii, vom avea nevoie de o teorie a formelor capabilă să explice sintezele de grad înalt:

O sarcină capitală e aici să schițăm în mod sistematic o morfologie "analitică" a semnificațiilor "logice" sau a propozițiilor predicative, a "judecărilor" în sensul în care logica formală ia acest cuvânt; ea nu ține cont decât de formele *sintezelor* analitice sau predicative și lasă nedeterminați termenii semnificativi care sunt angajați în aceste forme. [HUSSERL 1913/1950, p. 448]

¹ # 111-112, p. 370-375 din HUSSERL 1913/1950.

² De aceasta, filosoful nu pare a se mai fi preocupat după **Zur Logik der Zeichen**, analizată în primele două capitol ale prezentei secțiuni.

³ Deloc lipsită de importanță pentru discuția noastră actuală e următoarea precizare a lui Husserl: atunci când avem de-a face cu 'modificări redublate' (de exemplu cu *amintirea unei imaginări*) intenționalitatea e capabilă să străbată toate modalizările (și toate 'intenționalitățile proprii noemelor' intermediare) pentru a atinge în cele din urmă obiectul de ultim grad; acesta nu mai e traversat de intenționalitate, ci fixat de ea [HUSSERL 1913/1950, p. 352]; cu alte cuvinte, suntem asigurați din nou că toate straturile de re-prezentare mediată pot fi îndepărtate de privire în efortul ei de a sesiza 'lucrul însuși'.

⁴ Această modalizare a pozitionalității este unul din efectele cele mai interesante ale reducției transcendentale: lumea fenomenologică nu mai e un ansamblu omogen și a-centric de obiecte, ci unul radical ancorat în subiect, pentru care unele obiecte sunt vizibile clar, altele obscur, unele sunt afirmate (*pozitate*, incluse într-o *teză* de existență) în sens puternic, altele mai puțin: manifeismul lui *real/non-real* sau al *adevărului/falsității* e înlocuit de o lume a nuanțelor potențial infinite.

⁵ Sau *Urglaube, Credință-mamă* în traducerea plastică a lui Paul Ricoeur. În corelatul noematic, caracterul pur și simplu de ființă (noematicul care e 'cer' sau 'real') joacă și el rolul de *Urform* față de toate modalitățile *finței*. (cf. HUSSERL 1913/1950, p. 357)

Cum am arătat deja, această morfologie apofantică¹, deși constituie fundația necesară, din principiu, a unei *mathesis universalis* cu adevărat științifice, *nu* (mai) *cade* (ca elaborare) *în sarcina fenomenologiei*.

Am parcurs astfel ciclul complet al relației între cele două "științe", așa cum o înțelege Husserl: investigații logice preced fenomenologia, spre a legitima posibilitatea unei științe eidetice materiale, ca și conceptul de ontologie regională; dar trecerea, prin reducție, la regiunea-conștiință (sau cum va spune filosoful mai târziu, la câmpul experienței transcendentale) *sterge* această acțiune preliminară, păstrând rezultatul ei: domeniul intuițional (empirico-eidetic) al prezentărilor și prezentificărilor constituie noul fundament pe care o *altă* logică, una ce participă (mai exact: asistă) la versantul constitutiv al fenomenologiei, poate să opereze; dar cum trebuie să arate această "a doua" logică, fenomenologia nu se mai simte obligată să ne spună².

Însă formulând alineatul pe care tocmai l-am încheiat am comis o gravă eroare, omișând o componentă care, e adevărat, poate lipsi din harta mai sus trasată a "problemei (statutului) logică la Husserl" – dar nu și dintr-o discuție privind relația *semnificativului* cu *formalul* și cu *apofanticul*, așa cum o înțelegea filosoful. Aceasta fiindcă, deși știința pe care o profesăază Husserl e una a donațiilor reduse, una ce nu poate (fiindcă, și acest lucru e deosebit de important, *nu dorește*³) să mai utilizeze o doctrină a adevărului ca adecvare a "mintii" (sau a expresiilor verbale ce "oglindesc gânduri") la lucruri, *chestiunea* rațiunii, a valabilizării unei lumi supra-subiective⁴, nu poate fi *ea însăși* anulată. Rațiunea se desfășoară, e adevărat, într-o

¹ Denumire desigur derulantă, câtă vreme avem de-a face mai degrabă cu o sintaxă ce, similar transformărilor din gramatica generativă, 'mapează' diferit semnificațiile în trecerea lor spre stratul expresiv, fără a le afecta ca atare (ca și conținuturi).

² Cum am arătat în capitolele *Apogeul* și 'Salt mortal', demersul lui Husserl – ca *deschizător de drum* – e cu atât mai vag cu cât 'nivelul' de constituire despre care e vorba e mai înalt/ complex.

³ Husserl a dovedit mai mult decât clar calitățile sale de logician; el nu se află în situația pictorului care ar deveni cubist fiindcă (iși spune uneori publicul naiv) nu are tehnica necesară unei reprezentări perspectivic-'realiste' – ci, întocmai ca acest pictor, a descoperit *un nou mod al vederii* care îl face să înțeleagă distinct convenționalitatea celui vechi, recomandat drept (unicul) 'natural'. Singura diferență față de analogia noastră e că, probabil, cubistul știe că modalitatea pe care el a ales-o e una dintre mai multele posibile, pe când Husserl credea cu toată tăria în singularitatea absolut fondatoare a fenomenologiei.

⁴ Sintagmă ciudată, o admit, ce însearcă să denumească totodată *poziționalul* subiectiv, *intersubiectivul* și *obiectivitatea* (graduală) fundată în ele.

dimensiune a *impropriului* pomenit la începutul prezentului capitol; dar ea, ca *proiect mai-mulț-decât egologic*, este pur și simplu *inevitabilă*:

Vom progresă spre punctul esențial remarcând că teza lumii nu e un element pozitiv care ar fi ulterior anulat de către reducție, înțeleasă ca un moment privativ: dimpotrivă, reducția suprimă o limitare a conștiinței, eliberând anvergura absolută a acesteia. // Ceea ce permite să o afirmăm este tocmai legătura între teză, reducție și constituire. În măsura în care constituirea trebuie să fie dimensiunea esențială a conștiinței, reducția trebuie să fie ridicarea unei interdicții care apăsa asupra conștiinței. [RICOEUR 1913/1950, p. xviii]

Întreaga fenomenologie transcendentală depinde de [*est suspendue à*] această dublă posibilitate: de a afirma pe de o parte primatul intuiției asupra oricărei construcții, pe de altă parte de a face să triumfe punctul de vedere al constituirii transcendentale asupra naivității omului natural. [RICOEUR 1913/1950, p. xxv]

Cum am văzut mai sus, teza naturală (pozitarea [*Position, Setzung, Thesis*] obiectelor vizate) era supusă, prin *epoché*, unei scoateri din circuit [*Ausschaltung*], unei puneri între paranteze [*Entklammerung*]¹; în termeni logici, aceasta se traduce astfel: modalitățile doxice sunt supuse "modificării de neutralitate"². Dacă prin aceste "caractere noetice de credință" gradul de realitate al obiectelor fusese el însuși inclus (corelativ) și în noemă, ca un moment al sensului noematic³, neutralizarea ne readuce la un statut non-pozitivist al vizării, și deci la unul non-apofantic al eventualelor ei expresii:

Caracterul de poziție a devenit fără forță. Credința nu mai e de acum în mod serios credință, conjectura nu mai e seriosă conjectură, negația seriosă negație etc. Sunt o credință, o conjectură, o negație "neutralizate", ale căror corelatele se repetă pe ale celor nemodificate, dar într-un mod radical modificat; ceea ce este, pur și simplu, ceea ce e posibil, verosimil, problematic, de asemenea ceea ce nu este, și fiecare dintre (lucrurile) afirmate și negate – sunt acolo pentru conștiință, dar ca "simplu gândite", ca "simplă gândire". [HUSSERL 1913/1950, p. 368]

O nouă problemă intervine, însă, aici: dacă noezele propriu-zise, non-neutralizate, sunt supuse prin esență lor unei jurisdicții a rațiunii, pentru cele

¹ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 94-101.

² Această modificare nu poate fi definită decât asimptotic de către filosof, care insistă asupra faptului că orice modalitate de a o denumi presupune un surplus de sens, fiindcă introduce un 'a face' [*Tun*] voluntar; or ea e tocmai contrariul unei acțiuni [*Leistens*], e neutralizarea ei. (cf. HUSSERL 1913/1950, p. 368)

³ Cf. Ricoeur, notă de subsol în HUSSERL 1913/1950, p. 310.

neutralizate problema rațiunii sau a non-rațiunii e lipsită de sens¹. Corelativ, în polul noematic, nu mai avem de-a face cu realități sau posibilități "puse", ci doar cu simpla gândire a unor realități, posibilități etc., despre care nu se poate afirma că ar fi în sine corectă sau incorectă. Drept urmare, pentru a face datele "reduse" accesibile mecanismului derivativ și de sinteză al rațiunii, Husserl stipulează necesitatea unei alte modificări, admiterea [*Annehmen*]: simplul gând e din nou transpus, de data aceasta într-o supozitie [*Ansatz*] care, fiind o specie de propoziție [*Satz*] poate din nou să funcționeze, spre exemplu, ca antecedent sau consecvent într-un raționament ipotetic².

Spre a rezuma parcursul oarecum sinuos al gândului husserlian: 1) avem, mai întâi, *epoché transcendentală* care "ridică", anulează problema existenței într-un univers extrasubiectiv a obiectelor vizate; 2) vizarea redusă se face, însă, potrivit unor *modalități de credință* cărora le corespund, la nivel noematic (deci al obiectelor de data aceasta intenționale) diferite grade de *pozitare ființială*; 3) la rândul lor aceste *doxa* pot – și chiar trebuie – să fie *neutralizate* într-o abordare consecvent fenomenologică, dar aceasta face, din nou, ca mecanismul rațional ce trebuie să proceseze în continuare datele de conștiință – mecanism pe care Husserl l-a definit ca apofantică formală – să nu le poată accesa; 4) de-abia transformarea lor în *supozitii* deschide calea constituirilor supreme, care, iată, se vădesc și ele a fi posibile fără a deține propriu-zis un conținut "pozitat" și fără a fi deschise unei aprecieri în termenii adevărului sau falsității:

Conștiința în general, oricare ar fi tipul sau forma ei, e traversată de o tăietură radicală: .../ orice conștiință în care eul pur nu trăiește încă de la început ca eu "operând" această conștiință, deci orice conștiință care nu are încă de la început forma *cogito*-ului comportă, cum știm, cu titlul de posibilitate ideală modificarea care îi va conferi această formă. Două posibilități fundamentale se oferă atunci în interiorul lumii *cogito*-ului, privind modul de a opera al acestei conștiințe; în alții termeni:

Orice *cogito* își posedă contra-partida care îi corespunde exact, în aşa fel încât noema sa are în *cogito*-ul paralel contra-noema exact corespondentă.

¹ Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 369. Trebuie să acordăm o atenție sporită formulării alese de filosof: nu problema adevărului sau falsului potrivit criteriilor rațiunii, ci însăși cea a raționalului/ nonraționalului e scoasă din discuție. La fel, Coșeriu va vorbi despre faptul că limbajul nu e nici logic, nici i-logic, ci e anterior acestei distincții însesă.

² Cf. HUSSERL 1913/1950, p. 409.

Raportul între "actele" paralele e că unul din ele e un act "real", *cogito*-ul un *cogito* "real" care pozitează efectiv, în vreme ce celălalt e o "umbră" de act, un *cogito* impropriu, care nu pozitează "realmente". [HUSSERL 1913/1950, p. 383]

Conștiința "scufundată" în lumea naturală, cu rațiunea ei ce validă în termenii unei corespondențe a "gândirii" cu "lucrurile", își are acum, posterior reducției și constituirii, dublul ei fenomenologic; iar de-abia odată cu această a doua "conștiință" (care în același timp se vădește a fi *singura veritabilă*) *ego*-ul își recunoaște rolul efectuant și, totodată, se eliberează din regimul unui mod de a raționa dominat de contingențe, de ceea ce efectiv s-a *întâmplat*¹, înspre o înțelegere de sine *eidetică*. El nu mai este acum o (mică, marginală) parte a unei lumi dominante în masivitatea și efectivitatea ei, ci este ansamblul *posibilizant* și *viu* care stă – mai exact: se desfășoară – *anterior* oricărui "real".

3.5.3. Logică și limbaj la Coșeriu

Eroarea logicistă /.../ constă, deci, în mod esențial, în identificarea semnificativului cu logicul, în confundarea a ceea ce este primar și nediferențiat cu ceea ce reprezintă deja rezultatul unei diferențieri în interiorul semnificativului, mai bine zis, o orientare, o determinare particulară a logosului semantic. Sau, examinând problema în planul finalității, care este planul propriu al limbajului (deoarece limbajul reprezintă o manifestare a libertății), eroarea constă în confuzia dintre finalitatea care aparține esenței obiectului – *activității lingvistice* în sine, independent de determinări ulterioare -, și care este finalitatea semnificativă, cu finalitatea accesorie, proprie unui act sau altuia. Această din urmă finalitate nu aparține esenței obiectului limbaj, ci se identifică cu intenția subiectului lingvistic într-un act determinat și poate fi logică, dar poate să fie, de asemenea, estetică sau practică. E vorba, deci, de o confuzie de planuri: limbajul nu este logic, ci anterior logicului. [COȘERIU 1957/2004, p. 243]

Cum am arătat în primul capitol al primei secțiuni din prezenta teză, integralismul pleacă, în definirea obiectului de studiu al lingvisticii, de la ideea aristoteliană fundamentală a preeminenței *lógos*-ului *semantikós* asupra celor trei forme derivate între care vorbitorul individual, în situații determinate, are libertatea de a alege – și anume *lógos apophantikós*

¹ În ambele sensuri ale acestui cuvânt: cum am mai arătat, *ceea ce efectiv este* e, firește, o *realizare* a posibilității; dar tocmai ca realizare eventual repetată ea ne poate face să o ipostaziem, și ipostazierile de acest gen determină o cecitate mereu crescândă a capacitații noastre de a vedea idei!.

(științific sau logic), *lógos poetikós* (fantastic, cum îl numește Coșeriu în studiul din care tocmai am citat¹) și *lógos pragmatikos* (al acțiunii sociale practice). Nu se pune, firește, problema de a întelege această prioritate în termenii unei succesiuni "cronologice" de "acțiuni"²:

E vorba /.../ nu de o prioritate exclusiv temporală, ci de o prioritate ontologică: limbajul ar fi în mod esențial semnificat, conținut semnificativ, astfel încât determinarea logică e necesarmente semantică, nu însă și invers. Prin aceasta nu se neagă posibilitatea "logică" [a limbajului] – referirea la lucruri, motiv de adevăr sau falsitate – ci se specifică, tocmai, modul în care aceasta se dă. [VILLARNOVO-CAAMAÑO, p. 22]

Considerat în realitatea sa istorică, limbajul este *logos semantic*, care, în actele de vorbire, prezintă determinări ulterioare: adică, fără a înceta să fie semantic, este, în plus, *fantastic* (poezia), *apofantic* (expresia logică) sau *pragmatic* (expresia practică). Și, bineînțeles, limbajul nu este "străin" de nici una din aceste trei forme, dat fiind că le conține pe toate trei ca nediferențiate. Nu este străin pentru că el există numai în acte orientate la modul fantastic, logic sau practic, și pentru că orice expresie poate fi privită sub unul din aceste trei aspecte: *semanticitatea* este trăsătura constantă și definitorie a limbajului, dar *semanticitatea pură* nu se găsește nicăieri în mod concret, ci se delimitizează numai pentru cerințele cercetării. [COȘERIU 1957/2004, p. 250-251]

În condițiile în care limbajul este *anterior* logicului, erorile *logiciste* comise de numeroși savanți (tradiționale chiar, în ciuda gravității lor, spune Coșeriu³) nu sunt cu nimic mai grave decât cele inverse, "antilogiciste"⁴.

O listă a primei serii de erori ar arăta după cum urmează:

L1 Eroarea "primă", fundamentală e cea pe care deja am pomenit-o, și anume cea de a considera limbajul drept un obiect de natură logică, mai exact drept un produs al gândirii logice. Or, în raport cu cele trei

¹ **Logicism și antilogicism în gramatică**, publicat pentru prima oară în 1957.

² Cum se va arăta de îndată, actul și intenționalitatea 'derivată' nu sunt propriu-zis diferite de actul și intenționalitatea esențială, 'pur' semantică.

³ COȘERIU 1957/2004, p. 239; nu putem să nu observăm analogia între demersul coșerian și cel mereu recomandat de Husserl: a nu considera un mod de a vedea drept definitiv legitimat doar fiindcă tradiția l-a impus ca atare.

⁴ "Este necesar, deci, să încercăm să clarificăm care sunt erorile esențiale ale logicismului lingvistic, pentru a arăta în ce mod pot fi ele eliminate fără a cădea în erori antilogiciste. O eroare nu se combată cu o altă eroare: singurul lucru ce se obține în acest fel e să avem două erori în loc de una." (COȘERIU 1957/2004, p. 242)

moduri mai sus pomenite de gândire (printre care și cel "logic") limbajul se prezintă ca *neutru*, *nedeterminat* sau, cel mai corect spus, *nediferențiat*¹.

L2 Plasarea "logicității" (a semanticității) în sistem (prin relaționarea forțată a anumitor forme/ tipuri formale cu semnificații categoriale determinate) constituie și ea o greșeală: valoarea "logică" (=semantică) a unei forme poate deveni constantă prin și în cadrul unei convenții explicite, dar nu este astfel de la sine în limbă; mai mult: în realitate limbă nu are cum fi logică sau ilogică în sine, dat fiind că ea conține numai semnificații potențiale, și nu reale².

L3 Confuzia între "logic" (=semantic) și ontologic, între semnificații și lucrurile semnificate, e o eroare foarte răspândită; pentru a o critica, lingvistul român face apel tocmai la distincția husserliană între *Wirklichkeit* și *reale Wirklichkeit*, trimițând la **Ideen**, I. În plus, nu trebuie niciodată să uităm, insistă el, că nu limba este determinată de realitate, ci – dimpotrivă – realitatea este concepută prin intermediul limbii³.

L4 Tentativa de a găsi aceleași categorii – aceeași "gândire logică" – în toate limbile se adaugă, de obicei, erorilor deja semnalate. De aici rezultă încercările de a crea o "limbă logică ideală", ca și eventualele identificări ale acestei limbi cu câte o limbă istorică (de exemplu greaca veche sau latina). Aceeași eroare se manifestă, în plan practic, atunci când aplicăm categorii prezente într-o limbă la o alta care nu le are (exemplul lui Coșeriu e cel al discuțiilor despre *dativ* sau *ablativ* în spaniolă). Or, pe de o parte, nu există alte limbi decât cele istorice (care, cum am văzut, nu sunt nici logice, nici ilogice), iar pe de alta categoriile lingvistice dețin universalitate conceptuală și nu generalitate istorică⁴.

¹ Aceasta nu înseamnă, cum s-a afirmat uneori, că limbajul, în contrast cu gândirea logică în particular, n-ar avea 'concepte'; dimpotrivă, el este locul însuși al conceptelor – chiar dacă acestea, aşa cum observa deja Aristotel, nu sunt nici adevărate, nici false, neexistând în ele 'compoziție și diviziune'. (cf. COȘERIU 1957/2004, p. 245)

² Cf. COȘERIU 1957/2004, p. 247.

³ Cf. COȘERIU 1957/2004, p. 249.

⁴ Cf. COȘERIU 1957/2004, p. 249-250; pentru diferențierea între universaliiile limbajului, v. COȘERIU 1972/1978; pentru categoriile lingvistice, v. COȘERIU 1955/1978.

Erorile contrare – antilogiciste – cele mai răspândite ar fi următoarele:

AL1 Eroarea de a considera limbajul "ilogic", "contrar logicii", "străin gândirii raționale". Mai mult decât atât, se afirmă uneori că datorită "ilogicității" obiectului ei, lingvistica nu ar putea nici ea să fie logică. Or, în ce privește prima afirmație, categoriile verbale – spre exemplu – tocmai că nu sunt convenționale și nu se definesc *în limbi*, ci sunt realități ale limbajului în general; tot ce poate face lingvistica limbilor e să constate (sau să infirme) descriptiv manifestarea categoriilor în idiomurile respective – și aceasta, fără a le identifica cu schemele formale în care ele se manifestă. Iar în ce privește afirmația a doua, Coșeriu ripostează: orice știință este logică pentru că este știință, și nu pentru că e știință unui obiect logic.¹

AL2 Ideea potrivit căreia nu ne putem întreba în mod rațional ce este cutare sau cutare mod semnificativ (verb, substantiv etc.) dat fiind că aceleși valori nu pot fi atribuite constant acelorași forme. Or definirea acestor funcții semantice nu se realizează, insistă Coșeriu, în planul obiectelor (de acesta se ocupă descrierea și istoria); ea este delimitare de concepte – realizată în baza intuiției *universale* a limbajului.²

AL3 Antilogiciștii mai comit eroarea de a crede că neconcordanța constatătă între semantic și real ar invalida definițiile semantice ale categoriilor. Se confundă, aici, evident, pe de o parte, semnificarea cu simpla denotare, și pe de alta, semnificatul lexical cu semnificatul categorial³. Mai mult, se confundă substanța ontologică (identitatea obiectului cu el însuși) cu categoria de substanță, ființa cu ceea ce e conceput ca ființă, ceea ce e obiect în realitatea naturală și ceea ce e obiect autonom pentru gândire⁴.

¹ Cf. Coșeriu 1957/2004, p. 250-257; în ce privește ultimul argument al lui Coșeriu, v. diferențierea între LOGICA₁ și LOGICA₂ în Coșeriu 1976/1978 (explicitată, de altfel, și la finalul prezentului subcapitol).

² Cf. Coșeriu 1957/2004, p. 257-260.

³ În ce privește tipurile de semnificat, v. Coșeriu 1973/1977, p. 248-249.

⁴ Cf. Coșeriu 1957/2004, p. 260-262; din nou avem aici, cu privire la opozitia între 'ce'-ul semnificației și 'cum'-ul ei, o trimitere la Husserl (**Experiență și judecare**) și al său (*in der*) *Weise der Erfassung*.

AL4 În fine, se mai afirmă și că, nefiind generale, categoriile nu ar putea fi definite la modul universal, ci doar cu referire la o anumită limbă. Dar, remarcă lingvistul român, a defini ceva în mod conceptual "universal" nu înseamnă a afirma generalitatea istorică a ceea ce a fost definit. Iar definiția unei categorii verbale prezintă nu un interes instrumental, pentru descrierea unui anumit idiom, ci unul teoretic, pentru cunoașterea limbajului în general¹.

Pe lângă mai sus-prezentatele "atenționări" coșeriene privitor la erorile ce se pot lesne comite (și chiar s-au comis adesea) în considerarea teoretică a relației dintre limbaj și logică, de o mare importanță pentru prezenta noastră linie de discuție e o distincție de care vom avea nevoie ceva mai departe, atunci când vom examina statul "logic" al fiecărui plan al limbajului luat separat. În **Logica limbajului și logica gramaticii**², Coșeriu insistă că trebuie să facem cu claritate deosebirea, pe de o parte, între știința logicii și obiectul acesteia, pe de alta, între două înțelesuri ale termenului de "logică" însuși:

...prin "logică" se poate înțelege:

a) ansamblul [*el conjunto*] de principii și modalități formale ale gândirii, cu alte cuvinte ale oricărui tip de gândire ("logica în general" sau LOGICA/1a)

b) ansamblul de principii și modalități formale ale gândirii raționale și "obiectuale", cu alte cuvinte, care se referă la "realitatea" considerată în obiectivitatea ei ("logica în particular" sau LOGICA/1b)

și, de asemenea, în ambele cazuri, disciplinele care studiază aceste principii și modalități (LOGICA/2a și LOGICA/2b) [COȘERIU 1976/1978, p.16]

Așadar, una este logica [1a] internă a unui sistem ce prelucrează (combină, complexifică, eventual calculează) elemente de conținut neraportate la date exterioare sistemului respectiv – o logică pe care aş numi-o a derivărilor formale – și cu totul altceva este logica [2a] propriu-zis apofantică, logică referențială și care are de dat socoteală – dacă pot spune astfel – despre adecvarea unui model (de tipul celor formulate de "prima" logică) la o realitate independentă de el.

¹ Cf. COȘERIU 1957/2004, p. 262-263.

² COȘERIU 1976/1978.

3.5.4. Limbi istorice vs. limbaje logice

Până la a vedea, însă, cum "răspunde" limbajul, considerat în *fiecare* dintre planurile sale, chestionărilor din punctul de vedere al celor *două* logici pe care tocmai le-am diferențiat, e necesar să examinăm lista coșeriană a diferențelor între limbile istorice și limbajele logice – aceasta fiindcă am văzut în cât de multe locuri Husserl, insistând asupra rolului "pur expresiv" pe care ar trebui să-l aibă limbajul (ideal) în raport cu limba, pare a fi una dintre victimele notorii ale (cel puțin) celei de-a patra erori logiciste mai sus menționate. În să-i reamintesc cititorului că aceasta constă în a dezvolta idealul unei limbi "perfecte" a rațunii, una care pe de o parte să oglindească fidel, prin conceptele sale, categoriile realității¹, pe de alta să permită derivări formale "fără greș" între straturile semnificative elementare și cele de înaltă complexitate.

Prima diferență privește "direcția" relației între – dacă vrem să folosim o terminologie asumat naivă – "lucruri" și "cuvinte":

...în aceste limbaje [logice, n.m.] obiectele care se pretind a fi designate sunt cele care constituie punctul de plecare; iar obiectele sunt, în aceste limbaje, din principiu, "existente" sau "inexistente". În limbile istorice, în schimb, semnificatul e cel ce constituie faptul primar, iar designarea e un fapt secundar, care nu are nici o relație dinainte dată cu semnificatul. Din același motiv, din punctul de vedere al limbilor, existența obiectelor e [...] indiferentă, dat fiind că semnificatul e raționalmente anterior distincției dintre existență și inexistență, și constituie însăși a "lumii obiectelor" (pentru care semnificatul e fundament și instrument).

În fapt, cuvintele limbilor istorice [...] nu denumesc într-o manieră imediată "lucruri", ci intuiții, *quiddități* concepute în mod intuitiv. Orice expresie primară a limbii "naturale" corespunde în mod originar unei vónτις τον ἀδιαιρέτων (*apprehensio simplex, indivisibilum intelligentia*), nu unei clase determinate de obiecte sau fapte. În acest limbaj nu se denumesc obiecte deja clasificate; din contră, obiectele (și "faptele") se clasifică pe baza semnificatelor. [COȘERIU 1976/1978, p. 26]

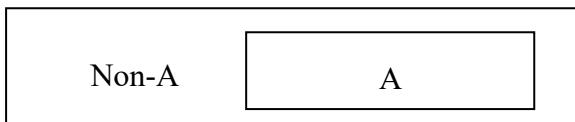
Cum bine știm, din punctul de vedere al integralismului, orice act lingvistic (iar toate actele de "gândire", comunicare a gândirii, raționare etc. se fundează în acte lingvistice) are la origine potența oferită de limba istorică: doar prin actualizarea semnificatelor ia ființă câmpul designațional

¹ Aici nu mai e o mare diferență dacă ne gândim la realitatea 'naturală', ca pozitivisti mult acuzați de Husserl, sau la cea fenomenologic-eidetică.

al vorbirii – iar aceasta, ca desfășurare în planul universal al limbajului, nu poate fi "judecată" ea însăși în termenii adevărului/ falsității¹. Firește, trecerea din planul istoric în cel universal echivalează cu o "orientare spre lucruri" și reprezintă însăși desfășurarea dimensiunii *cognitive* a limbajului; dar amintesc aici insistența lui Coșeriu asupra înțelesului aparte ce trebuie atribuit cuvântului *cognitie* după cum e vorba de activitatea "logică" purtând acest nume, sau de cea pur și simplu "lingvistică"². Cât despre faptul că limbile istorice nu numesc lucruri, e suficient să ne aducem aminte că semnificatele sunt *eidos*-uri intuitive, de "portanță" universală ca proiecte de posibilitate infinită, dar nedeținând generalitate "empirică", pentru simplul fapt că limbi diferite înseamnă structuri semnificaționale diferite³.

Deși evident mai puțin importante decât prima diferență (ce privea mecanismele înseși de funcționare ce decurgeau din *finalitățile* distincte ale celor două tipuri de "cod" aici diferențiate), următoarele trei – pe care le voi expune în chiar cuvintele lui Coșeriu – îi vor părea fără îndoială logicianului "practicant" drept mai "deranjante" – scandalouase chiar, în măsura în care ele împiedică aplicarea (desigur, nereflexivă, *logicistă* în sensul acuzat mai sus, a) "tratamentului" logic asupra limbajului natural:

În al doilea rând, semnificatele lingvistice se află adesea în opozitie "neutralizabilă". Aceasta vrea să spună că relația lor, aşa cum a avertizat structuralismul lingvistic european, corespunde adesea formulei *non-A / A*, în care termenul *A* e caracterizat ca atare, în vreme ce termenul *non-A* e caracterizat doar în mod negativ privitor la termenul *A*, drept "ceea ce nu este determinat ca *A*", astfel încât poate fi contrariul propriu-zis al lui *A*, dar poate de asemenea să înglobeze acest termen. E vorba, în consecință, în asemenea cazuri, de o relație ce corespunde următoarei scheme:



[COȘERIU 1976/1978, p.30]

¹ V., *supra*, cap. **Obiecte intenționale și designate; sarcina universală a limbajului**.

² Am pomenit această diferențiere, cu trimitere la **Cunoașterea metaforică în limbaj**, la finalul capitolului **Începutul**.

³ V., *supra*, cap. **Cunoaștere originară, intuiție eidetică, variație imaginară**.

Pentru limba română, "zi" este "non-noapte", dar și "non-noapte" + "noapte", vorbitorul selectând două "segmente" intuitive de extensie diferită (mărginile de semnificații diferenți) după cum are a designa acea parte din 24 de ore în care e lumină, sau toate cele 24 de ore luate împreună¹.

În al treilea rând, în limbajele logice nu există distincția între "sistem" și "normă"; e vorba de "limbi" cu un singur plan, cu alte cuvinte de sisteme de designare care se realizează de o manieră imediată în "discursuri". În limbile istorice, în schimb, poate fi (și trebuie să fie) făcută distincția între planul **sistemului funcțional**, care e în același timp sistem de posibilități, și planul **normei de realizare**, care reprezintă o selecție între posibilitățile oferite de sistem. [COȘERIU 1976/1978, p. 32-33]

Un limbaj logic nu cunoaște, în mod normal, diferențe de "grade de utilizare" între termenii săi: el e un repertoriu orizontal, ne-ierarhic² de termeni sistematici; o limbă, în schimb, stabilește preferințe în cadrul ansamblului total de posibilități, ba chiar uneori "încalcă" opozițiile "sistematice" (cum se întâmplă, spre exemplu, în cazul celebrei perechi *rândunică/ rânduile*).

În al patrulea rând, actele de vorbire corespondente limbajelor logice se bazează – în ce privește valoarea mijloacelor de expresie pe care le folosesc – doar pe sistemele pe care le actualizează, în vreme ce actele de vorbire corespunzătoare limbilor istorice se fundează de asemenea în cunoașterea "lucrurilor" extralingvistice. [COȘERIU 1976/1978, p. 34]

Am discutat în chiar capitolul precedent despre importanța pe care o are, în cadrul competenței elocuționale, cunoașterea generală a lumii: ea constituie *fundalul indispensabil* al oricărui act de vorbire.

Finalmente, ca o concluzie la diferențierile mai sus prezentate, Coșeriu scrie:

E adevărat că semnele lingvistice pot de asemenea să corespundă unor tipuri de designare unice și omogene și să fie, de aceea, "univoce" în sensul logic al termenului. Dar acesta nu este un fapt comun în limbi; dimpotrivă, în ce privește lexicul primar și exclusiv idiomatic (non tehnic), e vorba de un caz mai degrabă marginal. /.../ În consecință, nu limba lingvistică e cea care ar putea fi

¹ Privitor la principiul neutralizării, v. și COȘERIU 1973/2000, p. 203-211.

² Desigur, cu excepția cazurilor în care analiza strict logică e dublată de una *statistică*; însă chiar și în acestea cea de a două ține oricum de un domeniu diferit; avem, cu alte cuvinte, de-a face cu o abordare 'interdisciplinară'.

considerată o specie a genului "limbaj logic", ci dimpotrivă: limbajele logice sunt cele care constituie doar un caz particular și limitat prin raportare la noțiunea de "limbă"… [COȘERIU 1976/1978, p. 34]

3.5.5. Logica și planurile limbajului

Distincția între LOGICA/a și LOGICA/b ne permite să precizăm mai clar poziția limbajului în relație cu logica. Considerat ca gândire lingvistică, limbajul își are propria logică întrinsecă și ea coincide cu logica generală (LOGICA/1a) a oricărei gândiri exprimate; și LOGICA/2, care studiază (sau trebuie să studieze) această LOGICĂ/1, e pur și simplu știința limbajului, cu alte cuvinte lingvistică. În schimb, limbajul e indeterminat în relație cu LOGICA/2b (logica apofantică), deoarece, considerat în esență lui universală, nu este logos apofantic, aceasta nefiind decât una din posibilitățile, modalitățile sau *determinările* sale; în fapt, în calitate de logos pur și simplu *semantic*, limbajul e rationalmente anterior distincției înseși între adevărat și fals și, în consecință, de asemenea distincției între logosul "apofantic", cel "pragmatic" (sau "practic") și cel "poetic". [COȘERIU 1976/1978, p.18]

...în linii esențiale: *vorbirea* e determinată în relație cu "logica generală" (LOGICA/1a) și indeterminată în relație cu logica apofantică; *limba* e indeterminată din ambele puncte de vedere; iar *discursul* e determinat în relație cu logica generală și *poate fi* de asemenea determinat din punct de vedere apofantic. [COȘERIU 1976/1978, p.20]

Cu cele două fragmente de text pe care cititorul tocmai le-a examinat, suntem, cred eu, în fața celor mai limpezi distincții care ne-ar putea ajuta să ne lămurim nouă înșine chestiunea (ce, fără îndoială, ne apăruse o bună bucată de timp drept extrem de complicată) a relației dintre logică și limbaj. Aceasta din urmă se desfășoară, afirmă integralismul, simultan în trei planuri distințe și actualizând/ generând/ "comunicând"¹ trei tipuri diferite de conținut: semnificat (apărținând planului istoric și competenței idiomatice), designat (plan universal, competență elocuțională) și sens (plan individual, competență expresivă sau textual-discursivă)².

¹ Am așezat acest termen între ghilimele dat fiind că, potrivit integralismului, semnificatele și designatele se comunică, mai precis se dețin în comun de către participanții la actul lingvistic, dar sensul nu se comunică, el se interpretează. (cf. COȘERIU 1966/1977B, p. 54; COȘERIU 1988/1992, p. 96)

² Cf., de ex., COȘERIU 1988/1992, p. 106.

Urmărind modul de desfășurare a actului lingvistic "în" cele două raporturi semiotice și începând, în consecință, cu idiomaticul, vom spune că acesta nu e determinat nici din punctul de vedere al logicii generale, nici din cel al logicii apofantice:

... [Limbile, n.m.; C.V.] sunt integral indeterminate din punct de vedere logic. În primul rând, deoarece o limbă nu e nici "vorbire", nici "discurs": ca pură virtualitate, o limbă istorică nu e gândire lingvistică în act, ci produs istoric, și, în același timp, instrument al gândirii lingvistice. În al doilea rând, fiindcă motivarea însăși a limbilor nu e logică, ci doar istorică: limbile sunt motivate în structurile lor materiale și funcționale doar prin faptul că ele sunt date în mod istoric. De aceea, structurile limbilor se constată [*se comprueban*], și nu se *justifică* din punct de vedere logic. În plus, în cazul unei limbi, nu e vorba de o tehnică imediată a discursului, ca în cazul normelor universale ale activității lingvistice, ci, în realitate, de o tehnică ce privește elementele oricărui discurs posibil. [COȘERIU 1976/1978, p. 23]

Limbajul, privit în planul lui universal, e determinat în raport cu logica coerentiei interne a sistemelor, dar nu și cu cea referențial-apofantică:

Vorbirea în general, activitatea de vorbire considerată în planul universal și în mod independent de cutare sau cutare limbă, se realizează în mod normal în acord cu o tehnică universală ce poate fi numită "*saber elocucional*". Această tehnică implică o serie de norme de conformitate a expresiei cu anumite reguli logice de "coerență" – în particular, norme de legătură apropiată, de noncontradicție și de non-tautologie – care în principiu, cu excepția unor cazuri de suspendare "istorică" sau intențională, sunt valide pentru orice discurs în orice limbă. [COȘERIU 1976/1978, p. 20]

În schimb, "vorbirea în general" e indeterminată din punctul de vedere al logicii apofantice, dat fiind că, privită în mod independent față de *principium individuationis* al discursurilor particulare, nu e nici adevărată nici falsă. [COȘERIU 1976/1978, p. 23]

În fine, de-abia "după" saltul celui de-al doilea raport semiotic, la nivelul sensului, un discurs *poate* fi determinat apofantic; dar această relație nu e cătuși de puțin obligatorie¹ și, în plus, chiar asumată, se supune unei serii de restricții:

¹ Ea se asociază unei opțiuni posibile – din trei: *apophantikos*, *pragmatikos*, *poetikos* – a *vorbitorului*.

În primul rând, trebuie să fie vorba despre un discurs asertiv sau, cel puțin, reductibil la aserțiuni. /.../ În al doilea rând, relația pomenită [cu *adevăratul* sau *falsul*, n.m.; C.V.] e posibilă doar în discursurile asertive ce aparțin universului de discurs "obiectual", cu alte cuvinte, în discursurile care se referă la o realitate considerată ca dată în afara și înaintea discursurilor însăși, și nu în discursuri prin intermediul cărora se construiește sau se presupune o realitate. /.../ În fine, discursul apofantic adevărat "vorbește" doar prin intermediul sistemului de expresie căruia îi corespunde, în timp ce discursurile asertive în limbaj "natural" utilizează în același timp referința implicită la situație și la "lucruri" care se presupun cunoscute și ele sunt, de aceea, în mod esențial "eliptice", din punctul de vedere al posibilei verbalizări totale a celor conținuturi pe care, fără îndoială, le exprimă. [COȘERIU 1976/1978, p.41-42]

3.5.6. Paralelă

Nimic mai dificil, desigur, decât a pune în pagină o comparare riguroasă a discursului despre logică al celor doi autori – aceasta mai ales fiindcă există un pronunțat risc de a sucomba amănuntelor, analogizărilor totodată punctuale și destul de forțate (cum ar fi: "modalitățile doxice" ale lui Husserl *seamănă cu* "semnificatul ontic" al lui Coșeriu", "semnificațiile ocazionale" cu "deicticele", instrumente de trimis la context etc.¹). Or aceasta ne-ar putea face să scăpăm din vedere întrebările esențiale – *ce este* logica, *în ce raporturi* se găsește ea, ca știință și ca obiect, cu obiectul, respectiv știința fenomenologiei/ a lingvisticii, *care este aria problematică* specifică logicii și unde pătrunderea ei devine ilicită etc. etc. – întrebări pe care am văzut că gânditorii noștri și le-au pus cu toată probitatea.

Nu voi ascunde faptul că aici ne găsim într-un punct al posibilei "discuții" dintre integralism și fenomenologie în care prefer claritatea și precizia distincțiilor coșeriene demersului vast, dar – poate prin aceasta – mai complex și mai confuz al lui Husserl. Voi proceda, de aceea, fără prea mare ezitare, în modul în care de altfel anunțasem că se vor desfășura, în linii mari, capitolele acestei ultime secțiuni, și anume venind dinspre doctrina lingvistică înspre cea filosofică:

- recunoașterea primarității *semnificativului* asupra apofanticului (ca și asupra pragmaticului/ poeticului) reprezintă pentru Coșeriu un punct de

¹ Desigur, asemenea paralele vor fi necesare, atunci când se va încerca o rediscutare a gramaticii vorbirii (una ce, principal, nu poate fi înțeleasă fără a fi înțeles mizele fenomenologiei); dar nu acesta e scopul prezentei lucrări.

plecare inatacabil. Limbajul "natural"¹ este *lógos semantikós* în toate dimensiunile sale – chiar dacă aceasta poate crea dificultăți, la nivelul analizei, în ce privește planul universal (unde, am văzut, dimensiunea designațională e prea adesea confundată cu una referențială, iar obiectele intenționale cu unele reale) sau, mai cu seamă, cel individual (unde indeterminarea discursului față de cele trei dimensiuni "derivate" nu mai poate fi surprinsă în puritatea ei). În plus, gradul marcat de *independență* pe care îl prezintă structurările intuitive din limbi în raport cu delimitările/ relațiile "ontice" ale realităților naturale, ca și (mai ales!) diferențele structurale sensibile dintre idiomuri duc la insurmontabile dificultăți *de facto* pentru orice savant care, încăpățânându-se, eventual, să ignore relațiile *de esență* dintre științe (și obiectele lor) încearcă să reducă limbajul la o puritate/efectivitate "logice". Or reducția transcendentală (care nu e niciodată străină de cealaltă dimensiune fundamentală a fenomenologiei, intuiția eidetică) este tocmai o tehnică de trecere de la o lume (și o relație a subiecților cu lumea) pozitată, judecată în termenii *adevărului* și *falsității*, la o lume "efectuată" egologic, în care înțelesul termenilor pe care tocmai i-am pomenit se modifică dramatic. Tot astfel cum integralismul e știință a conținuturilor lingvistice (în primul rând a *semnificatului*) puse în *act* în vorbire, fenomenologia e știință a realizării, în *activitatea* egologică, a *eidos-urilor* sub formă de obiecte intenționale.

- importanța cunoașterii fenomenologiei pentru o corectă înțelegere a integralismului devine evidentă în măsura în care această doctrină filosofică ne poate oferi o vizionare de excepțională acuitate asupra activității limbajului în cadrul primului raport semiotic, precum și asupra statutului obiectelor (sau, dacă vrem, al conținuturilor) în planul universal al limbajului. Lumea autentică a omului nu este lumea dinainte dată, examinată cu ajutorul instrumentului (profund imperfect) "limbaj" în lumina unei unice Rațiuni logico-apofantice; ea e, dimpotrivă, lume proiectată (intersubiectiv, aşadar "întru" obiectivitate) de către subiect prin punerea în mișcare, actualizarea, comunicarea potenței sale semnificativ-designative. Sarcina universală a limbajului este tocmai această orientare a subiectului spre lucruri, prin care el, de fapt, le face să fie "în față" altor subiecți și "pentru" ei.

¹ Nu trebuie, desigur, să uităm că 'natura' omului este culturală...

- tocmai datorită acestei atenții absolute pe care o acordă "universalității" activității fenomenologice, Husserl scapă, propriu-zis, din vedere dimensiunea "a treia" (integralistă) a limbajului – tocmai cea care, din punct de vedere coșerian, reprezintă o culminăție și un *telos* permanent: planul "individual" și "sensul". Spun aceasta fiindcă, dacă la Husserl subiectul e întotdeauna liber întru orientarea spre propria-i dimensiune eidetică, și liber întru constituirea unei lumi "universalizabile", el nu e liber și *de* aceste sarcini. Subiectul fenomenologic nu reprezintă nicicând o singularitate; el este "noi toți" și *niciunul dintre noi*. Or paradoxul (în fond fascinant) al acestei ignorări e că tocmai (și numai) în dimensiunea activității reale a subiectului individual, în dimensiunea sensului, *se poate* asuma și desfășura o apofantică. Acesta e, în fond, demersul ca atare al "savantului", al omului de știință; iar aici nu avem de-a face câțuși de puțin cu o relativizare (câtă vreme fiecare dintre noi e capabil să recunoască mărcile discursivee ale comportamentului științific și să-și asume, respectând convențiile și regula jocului, atitudinea științifică); aceasta nu înseamnă nicidcum că fiecare s-ar putea mulțumi cu "adevărul său personal". Mai degrabă, ceea ce se petrece e transformarea radicală a *adevărului* ca *telos* al oricărei științe dintr-un *dat* obiectiv, indiferent în sine la conștiința umană și care va deveni la-un-moment-viitor contemplabil ca atare (după îndepărțarea "vălurilor" care îl "maschează") – într-o *sarcină* a omului în sfârșit înțeles nu ca ficțiune colectivă, ca agent universal al rațiunii etc. etc., ci ca *individ*, totodată marcat de o irepresibilă finitudine și dotat cu potență universalizării propriei sale poziții.

3.6. Fenomenologie, științe ale culturii, lingvistică

"Lingvistica interpretată ca o autentică știință a culturii, coerentă în toate aspectele sale, reprezintă aşadar sarcina prezentului și a viitorului."

[COŞERIU 1973/2000, p. 80]

Specificitatea epistemologică a problemei limbajului

- Prințipiile lingvisticii ca știință a culturii
- Antipozitivism epistemologic
- Forme simbolice, istorie, cultură, limbă
- Fenomenologie, științe ale culturii, hermeneutică
- Integralism și științe ale spiritului/ culturii
- Câteva concluzii

3.6.1. Specificitatea epistemologică a problemei limbajului

Situarea epistemologică a științei limbajului pare să constituie o preocupare constantă – chiar dacă nu întotdeauna una „de căpătenie”¹ – în lingvistica secolului XX: disputa paradigmelor acesteia privitoare la obiectul, metodele și sarcinile proprii invită, oarecum inevitabil, la o dublă extrapolare. În primul rând, e vorba despre asumarea unei meditații privitoare la *locul* pe care trebuie să și-l găsească lingviștii – și modurile de

¹ În sensul în care, oricât de importantă, ea rămâne mereu, cum e și firesc, o meta-problemă. Spre a lăua în considerare doar un exemplu, dintre cele mai notorii: un gânditor de talia lui Chomsky, deși abordează încă de foarte devreme chestiunea (conscient că revoluționarismul noilor sale teorii ține în esențială măsură de „modul privirii” exercitat de omul de știință), luând decizii cruciale niciodată puse la îndoială mai târziu – în primul rând pe cea privitoare la caracterul de știință naturală al lingvisticii – își desfășoară opera ca pe o analiză, de câteva ori revizuită, a competenței lingvistice înseși, într-o firescă orientare spre obiect. Astfel, caracterul operatoriu (*id est*: care influențează hotărâtor deciziile „analitice” ale generativismului) al acestor presupozitii nechestionate îi rămâne marelui lingvist întrucâtva ascuns.

cunoaștere practice de ei – în ansamblul activității comunității științifice luate ca un tot. În al doilea rând, e vorba despre un lucru fără îndoială mai pretențios, dar nu mai puțin legitimat – și anume de posibilul *"mesaj"* al științei limbajului *adresat epistemologiei înseși*, mesaj decurgând din specificitatea absolută a acestui *" mijloc de comunicare"*, *"cogniție"* sau (cum, ca integraliști, ne asumăm a spune) de *semnificare* ce dă specificitatea omului și deci a întregului său univers. Ce are de învățat lingvistica de la epistemologie, pe de o parte, dar și ce ar trebui să înțeleagă, în efortul ei de autoconstituire, epistemologia plecând de la descoperirile lingvisticii – iată întrebări ce poartă asupra unei relații de reciprocitate extrem de productivă, relație ce e de departe de a-și fi epuizat potențialitatea.

Saussure furnizează, fără îndoială, un exceptional punct de plecare pentru această problematică – lingvistica va avea un statut aparte pentru simplul motiv că studiază un fenomen special:

În majoritatea domeniilor care constituie obiecte ale științei, problema unităților nici nu se pune: ele sunt date de la început. Astfel, în zoologie unitatea este animalul ce ni se oferă din prima clipă. Astronomia operează și ea asupra unor unități separate în spațiu: aștrii; în chimie, putem studia natura și compoziția bicarbonatului de potasiu fără a ne îndoi vreo clipă că el este un obiect bine definit. [...] Limba prezintă caracteristica ciudată și izbitoare de a nu oferi niște entități vizibile la prima vedere, fără ca totuși să existe vreo îndoială că ele există și că funcționarea lor constituie limba. [SAUSSURE 1916/1998, p. 122]

Pentru a scăpa de iluzii, trebuie mai întâi să ne covingem că entitățile concrete ale limbii nu se prezintă de la sine observației noastre. Să încercăm să le surprindem și vom lua contact cu realul; pornind de aici, vom putea opera toate clasificările de care lingvistica are nevoie pentru a ordona faptele ce țin de ea. [...] în sistemele semiologice, precum limba de exemplu, unde elementele se mențin reciproc în echilibru după reguli determinante, noțiunea de *identitate* se confundă cu cea de *valoare* și invers. [SAUSSURE 1916/1998, p. 125]

Un sistem lingvistic este o serie de diferențe de sunet combinate cu o serie de diferențe de idei; dar această punere față în față a unui anumit număr de semne acustice cu tot atâtea decupaje făcute în masa gândirii dă naștere unui sistem de valori; și acest sistem constituie legătura efectivă între elementele fonice și cele psihice în interiorul fiecărui semn. Deși semnificatul și semnificantul sunt, fiecare luat în parte, pur diferențiale și negative, combinarea lor este un fapt pozitiv; este singura specie de fapte pe care le comportă limba, pentru că proprietatea caracteristică a instituției lingvistice

este tocmai aceea de a menține paralelismul între aceste două ordine de diferențe. [SAUSSURE 1916/1998, p. 133]

Lingvistica va fi, ca o consecință a faptelor explicitate mai sus, parte a unei științe (viitoare, din punctul de vedere al savantului) de ordin mai general numită *semiologie*; iar aceasta, la rândul ei, va fi parte a *psihologiei sociale*. Această situare disciplinară pare a nu acorda prea mare importanță cheștiunii și studiului științific al(e) limbajului. Dar a o lăua ca atare înseamnă a scăpa din vedere "greutatea" și extensiunea, ambele uriașe, pe care ajunge în cele din urmă a le căpăta teritoriul "faptelor semiologice"; am examinat cheștiunea într-un capitol anterior¹: aici voi reaminti doar o idee a părintelui elvețian al lingvisticii generale care a fost deja citată în chiar *motto*-ul capitolului nostru despre structuralism:

... într-o limbă compusă în întregul ei din două semne, *ba* și *la*, totalitatea perceptiilor confuze ale spiritului se va ordona în mod necesar sau sub *ba*, sau sub *la*. Spiritul va găsi, datorită simplului fapt că există o diferență *ba/la* și că nu există o alta, un caracter distinctiv care îi va permite în mod regulat să claseze totul sub /.../ unul din cele două capitole (de exemplu, distincția între solid și non-solid); în acest moment suma cunoașterii sale pozitive va fi reprezentată de caracterul comun pe care el îl va fi atribuit lucrurilor *ba* și lucrurilor *la*; acest caracter e pozitiv, dar el [spiritul] n-a căutat niciodată, în realitate, decât caracterul negativ care putea permite decizia între *ba* și *la*; el n-a dorit cătuși de puțin să reunească și să coordoneze, a dorit doar să diferențieze. [SAUSSURE 2002, p. 88]

Dacă "pretențiile ierarhice" ale noii științe saussureiene a limbajului erau – cum e firesc pentru orice disciplină *in statu nascendi* – scăzute, viziunea pansemiologică a structuralismului (și mai cu seamă cea a poststructuralismului) urma(u) să facă din lingvistică, de multe ori prin extrapolări ilicite², o *știință-pilot* în sensul cel mai puternic al cuvântului. Cum însă bine știm, "moda" poststructuralistă avea să sfărșească prin a se stinge, lăsând în urmă, în mediile științifice, o doză serioasă de *suspiciune* - răsfrântă și asupra rezultatelor cercetării, și a teoriei structuraliste luate în ele însese.

Noam Chomsky și, în genere, adeptii lingvisticii generativ-transformatoare au avut, la rândul lor, o ipoteză primară – în linii mari

¹ Trei proiecte semiotice (v. mai ales subcap. *Semiologia*).

²V., în vol. 1, cap. **Structuralismul**, mai ales subcap. **Poststructuralismul, postmodernitatea și 'raționalitatea semnificantă'**.

niciodată disputată ca atare, în interiorul curentului – privitoare la statutul epistemologic al științei limbajului. Cum am arătat deja¹, pentru chomskyieni cercetarea fenomenelor lingvistice – sau mai exact a competenței ce stă la baza activității în limbaj – e parte a cercetării din științele naturii. Revoluția chomskyiană, în primul rând "mutarea" obiectului lingvisticii din afara individului în interiorul (creierului) acestuia – sau, în termenii marelui lingvist american, trecerea de la *E-Language* la *I-Language* – nu s-a putut face fără o întreagă sumă de idealizări, printre altele și fiindcă trebuia descoperit cu orice preț acel model *înnăscut universal* care nu doar că ar fi fost împărtășit, dacă se poate spune așa, ca *forma mentis* de către toate ființele umane, dar putea fi readus – prin continuarea și aprofundarea cercetării – la propria-i fundare biologică, neuronală. Astfel, o știință a (competenței lingvistice a) *omului înțeles ca animal rațional*² conținea încă de la început proiectul propriei ei dezvoltări ca știință a naturii.

În ce privește *pragmatica*, am văzut faptul că ea se constituie ca o disciplină sau ca un ansamblu disciplinar distinct de *lingvistică*, de aici decurgând, astăzi, cel puțin două moduri radical diferite de a sesiza relația dintre una și cealaltă. Pentru unii dintre pragmaticieni, studiul limbajului privește doar un modul, o dimensiune restrânsă și non-centrală a capacitatei noastre cerebral-cognitive: în vizuarea acestora, lingvistica trebuie subordonată pragmaticii. Pentru alții, însă, dimpotrivă, pragmatica studiază doar o arie specifică a unor fenomene care aparțin semanticii (structurale) și, în consecință, ea este cea care se subordonează științei limbajului³. Această dualitate de poziții face din *trend*-ul cel mai puternic (sau în orice caz cel mai masiv) al lingvisticii contemporane curentul cel

¹ În vol. 1, cap. **Gramatica generativ-transformațională**.

² Pentru adeptii integralismului lingvistic sunt clare *devianțele* oarecum ascunse, dar cu totul *inevitabile* pe care un asemenea mod de a gândi le presupune: o știință este cu adevărat a omului doar atâtă vreme cât acceptă – cum lingvistica humboldtiano-coșeriană nu uită nicicând să o facă – dimensiunea *individuală* a ființei pe care o studiază; deja ideea de *raționalitate*, în măsura în care își manifestă sorgințea carteziană, impune o reducție a ceea ce în mod real e varietatea originară la un model universal, procedând în consecință la ipostazierea unui *ego generic*; în fine, cu atât mai mult grefarea 'inteligienței raționale' pe animalitate deschide ușa tentativelor de a explicita modurile operatorii ale rațiunii în baza unui sistem, desigur extrem de evoluat și complex, dar nu mai puțin *natural-fiziologic* de generare.

³ V., în vol. 1, cap. **Pragmatica**, mai ales *subcap. Pragmatică integrată vs. pragmatică cognitivă*.

mai slab clarificat, epistemologic vorbind; dată fiind însă convingerea – de sorginte empiristă – a pragmatiștilor că o știință ca a lor nu are prea mare nevoie de presupozitii teoretice¹, metodele și concepțele analitice reușesc să circule cu destulă ușurință de la o "tabără" la alta.

Finalmente, pentru cea de a patra mare paradigmă a lingvisticii moderne pe care am prezentat-o aici – și pe care am asumat-o explicit ca fundal (și *fundament!*) al prezentei abordări în întregul ei –, cu alte cuvinte pentru *integralismul lingvistic*, miza epistemologică este enormă. Ea își găsește expresia cea mai succintă în **Lecții de lingvistică generală**, unde, după ce a întreprins un scurt, dar cuprinsă inventar al problemelor și soluțiilor lingvisticii istorice și moderne², Eugeniu Coșeriu scrie fraza pe care am așezat-o drept *motto* al prezentului capitol: sarcina lingvisticii integrale e *tocmai* cea de a se desfășura și impune drept o (autentică și coerentă) știință a omului sau a culturii.

Pe de altă parte, privitor la cea de-a doua chestiune epistemologică menționată la începutul capitolului nostru – ce are de învățat știința clasificatorie și ierarhizantă a (tuturor) științelor de la lingvistică? – e de răspuns pentru moment, pe scurt, doar că, dacă necesitatea de a începe orice discuție "logică" (sau chiar filosofică) cu o teorie a semnelor a fost un *leit-motiv* al gândirii de la sfârșitul veacului al XIX-lea (prin Peirce, de exemplu) și începutul secolului XX (prin Saussure, "semiotica" husserliană sau filosofia analitică anglo-saxonă), această "răsturnare" a ordinii de prioritate *nu* înseamnă *neapărat* și o *revoluție* în modul de a gândi întregul problemei. Am văzut – spre a da doar un exemplu – în capitolul dedicat celor trei proiecte semiotice, husserlian, saussureian și peircean, că doar în cazul structuralismului intuiția "provocării" pe care o aduce natura, corect înțeleasă, a limbajului își atinge întreaga dezvoltare (aceasta după ce, firește, fusese deja articulată cu o forță extraordinară în

¹ La urma urmelor, convingerile teoretice pot reprezenta, în înțelegerea unora dintre cei mai importanți comentatori-practicanți ai pragmaticii, doar *impedimente*, desigur nedorite, în calea adaptării acestui versatil și oportunist (în sensul bun al cuvântului, ar spune Jacques Moeschler sau Anne Reboul) curent științific la cererea socială și la regulile pieței competențelor – v., în vol.1, cap. **Pragmatica**, subcap. **Teze despre 'viitorul pragmaticii'**.

² Cum bine știm, partea despre lingvistica modernă e raportată la dualismul epistemologic pozitivism/antipozitivism, iar lingvistica autentică științifică, altfel spus capabilă să respecte specificitatea propriului ei obiect, e plasată de către savantul român, cu toată hotărârea, în tabără antipozitivistă, împreună – ceea ce pentru noi e foarte important – cu fenomenologia husserliană (cf. COȘERIU 1973/2000, cap. II-IV, p. 17-80, *passim*).

opera lui Wilhelm von Humboldt). Cu alte cuvinte, simpla modificare a *ordinii* în care intră în acțiune limbajul, prin stipularea *primordialității* lui, nu reprezintă în ea însăși o schimbare radicală. De-abia conștiința *specificității* pe care natura lui o imprimă naturii umane (și deci, măcar indirect, și universului așa cum poate fi el experiat/ cunoscut de către om) este cu adevărat crucială și ne impune schimbarea "din adânc" a modului cum înțelegem, dacă se poate spune astfel, *totul*.

3.6.2. Principiile lingvisticii ca știință a culturii

Dacă vorbim de principiile lingvisticii ca știință a culturii, înțelegem, prin aceasta, principiile lingvisticii la care vrem să contribuim, principiile care ne călăuzesc și ne-au călăuzit până acum în cercetare, principiile pe care am încercat să le aplic în tot ce am putut realiza până astăzi.

Aceste principii sunt foarte puține, sunt numai cinci și sunt principii simple, dar după părerea mea aceste cinci principii, cu corolarele lor, sunt fundamentale. [COȘERIU 1992, p. 11 (col. 1)]

Cele două aliniate pe care tocmai le-am citat¹ ne arată cu claritate, dacă mai era nevoie, că – din punctul de vedere al lingvistului român – știința *nu poate* începe cu o simplă observație (așa-zis "obiectivă") lipsită de "prejudecăți", că orice apropiere a savantului de obiectul cercetării sale este deja reglată de o teorie, indiferent dacă avem de-a face cu un act conștient și asumat sau cu unul desfășurat în depline naivitate și lipsă de conștiință (profesională)-de-sine. Astfel, chiar primul dintre principiile științei², *principiul obiectivității*, pus aici în discuție în termenii platonici din *Sofistul – ta ónta os éstin légein* – este, dacă se poate spune astfel, deja "afectat", în aplicarea sa, de către realitatea pe care tocmai am descris-o:

S-ar părea că este principiul cel mai simplu și mai ușor de aplicat: ne uităm la lucruri, le examinăm și le descriem așa cum sunt. În realitate, este principiul cel mai greu de aplicat, fiindcă nu vedem niciodată lucrurile în

¹ Deloc întâmplător, ele fac parte din prelegherea rostită de eminentul profesor la decernarea titlului de *doctor honoris causa* al Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, cu alte cuvinte în fața „publicului” pe care domnia-sa îl considera cel mai avizat din România. Alegerea *acestei* tematici pentru respectiva ocazie e deosebit de grăitoare în sine.

² Acest principiu este aplicat de către *toate* științele; în fond, doar respectarea lui le dă dreptul de a-și afirma propria – autentică – scientificitate.

toate contextele lor, în toate conexiunile lor și nici măcar în toate conexiunile necesare; tindem deci să parțializăm, tindem să considerăm lucrurile în sine aşa cum sunt lucrurile văzute dintr-o anumită perspectivă, și de multe ori uităm să spunem – ceea ce ne-ar putea salva în știință! – că e vorba de o viziune dintr-o anumită perspectivă și cu anumite limitări ce nu pot fi eliminate, nu pot fi ignorate. [COȘERIU 1992, p. 11 (col. 1)]

Astfel, în cazul lingvisticii, "a spune lucrurile aşa cum sunt" implică în mod imediat un al doilea principiu, cel pe care savantul român îl numește *al umanismului* – aceasta fiindcă știința limbajului are de "lucrat" cu un obiect care este o activitate liberă, permanent creatoare:

Este vorba [...] de o activitate de genul celei pe care o numim *cultură* sau, uneori, *spirit* – spiritul nefiind, în realitate, nimic altceva decât această activitate de creație ca atare, adică *enérgeia* ca atare, care se realizează în aceste forme istorice pe care le numim, ca forme concrete, realizate în istorie, *cultură*. Spiritul este activitatea și înseși aceste forme realizate de activitate [...] Între toate aceste forme, una dintre ele și forma fundamentală – ceea ce nu putem discuta mai îndelung aici – este tocmai *limbajul*. [COȘERIU 1992, p. 11 (col. 2)]

Ce presupune, însă, propriu-zis acest principiu? Este vorba, în primul rând, despre faptul că în științele culturii nu avem nevoie de *ipoteze*¹ – aceasta deoarece tot ceea ce facem în aceste științe este să aducem la un grad superior de claritate "știutul original"², cunoașterea pe care o avem deja despre noi înșine în calitate de subiecte creatoare și libere:

Această cunoaștere este, fără îndoială, intuitivă, dar ea este tocmai baza și punctul de plecare pentru fiecare știință a culturii, deci și pentru lingvistică. [COȘERIU 1992, p. 11 (col. 3)]

Am arătat deja, într-un capitol precedent³, în cât de mare măsură această idee îi apropie pe Coșeriu și Husserl; de data aceasta voi mai insista doar asupra caracterului *nereflexiv* al cunoașterii primare:

¹ Așa cum s-ar întâmpla în cazul științelor naturii, în care contemplăm „din afară” obiecte asupra structurii/ modurilor de comportament ale căror trebuie mai întâi să formulăm posibile explicații, testându-le ulterior rezistența experiențial sau, de cele mai multe ori, experimental.

² E invocat aici din nou, cum e și firesc, numele lui Husserl. (cf. COȘERIU 1992, p. 11 /col. 2/)

³ *Cunoaștere originară; intuiție și reducție eidetică*, subcap. **O știință singulară.**

... acea intuiție la care mă refeream eu era intuiția care se arată în activitatea de a vorbi, și care are numai această justificare: "așa se spune în limba mea", nimic altceva (aceeași intuiție care se arată și în interpretare, în înțelegere și în acceptarea sau respingerea fără alte motivări a vorbirii altora).

Aceasta înseamnă că, în lingvistică și în alte științe ale culturii, plecăm de la ceea ce știu deja vorbitorii ca vorbitori și încercăm să justificăm, să explicităm intuiția care stă la baza activității vorbitorilor însăși. Într-o formulare care, uneori, a părut (unora) paradoxală, spuneam, și susțin și astăzi, că limbajul nu funcționează prin și pentru lingviști, ci prin și pentru vorbitori. Ca lingviști nu trebuie să uităm niciodată acest lucru. Lingvistul trebuie să plece, deci, de la vorbitor sau chiar de la sine însuși, dar ca vorbitor, ca subiect de limbaj. Spus într-o formă mai generală, în lingvistică – și în toate celelalte științe ale culturii – e vorba de această trecere de la ceea ce este "*bekannt*", "*cunoscut intuitiv*", la ceea ce este "*erkannt*", "*cunoscut în mod justificat, cu bază sau înțemeiat*". [...] În **Meditationis de cognitione, veritate et ideis** (1684), Leibniz vorbește despre cunoașterea ca știință, deci *cognitio adaequata* a ceea ce este la vorbitor o *cognitio confusa*, adică o cunoaștere cu totul clară (căci "*confusa*", la Leibniz, nu se opune lui "*clara*"). [COȘERIU 1992, p. 11 (col. 3-4)]

Din punctul de vedere al problematicii duble – *integralistă*, dar și *fenomenologică* – a lucrării de față, extrem de importante îmi par a fi cele pe care le afirmă lingvistul român în continuare:

La acest principiu, s-ar putea obiecta: "Bine, principiul în cauză este, fără îndoială, valabil pentru tot ceea ce este universal, dar nu putem cunoaște, prin știința originară pe care o avem cu privire la noi însine, datele istorice, de exemplu, din trecut. Nu putem cunoaște faptele particulare, nici cele de astăzi. Nu putem învăța, prin știința originară, japoneza de exemplu." Fără îndoială, așa este. Știința originară se aplică numai la ceea ce este universal. Adică, prin știința originară înțelegem ce este limba, care este funcția limbii, ce este o unitate lingvistică, dar nu vom putea să care este [funcția sau unitatea respectivă] în fiecare caz. Însă tocmai de aceea și în interpretarea faptelor particulare, și în interpretarea faptelor istorice, aceeași știință originară pe care o are omul cu privire la el însuși constituie baza interpretării. Se crede, de multe ori, că interpretarea istorică – de exemplu – a faptelor este o interpretare care n-ar trece prin subiect și prin această intuiție a subiectului. În realitate, fiecare interpretare în acest domeniu – unde nu avem alte ipoteze decât acelea pe care le putem gândi noi cu privire la noi însine – este o explicație din punctul meu de vedere. [COȘERIU 1992, p. 11 (col. 4)]

Ne găsim din nou în fața unei probleme pe care am discutat-o atunci când am vorbit despre sarcina universală a limbajului sau despre rolul

fenomenologic al intuiției eidetice în interiorul câmpului experienței transcendentale. *Eidos*-uri cum sunt semnificatele nu sunt, ca moduri de prestructurare a experienței, general-valabile pentru ființele umane, ci sunt diferite pentru indivizi apartinând unor comunități/ vorbind limbi diferite. Dar funcția lor este universală, ca orientare egologică înspre lume și constituire corelativă de sine, de altul și de "realitate". Pe lângă aceasta, orice cunoaștere (chiar și cea care își revendică gradul cel mai radical de obiectivitate) trece obligatoriu prin intuiția și activitatea (*monadologică*, ar fi adăugat Husserl, a) subiectului. E bine, cred, ca – odată spuse aceste lucruri – să ne reamintim, pentru a înțelege coerenta lor, celebra definiție integralistă a competenței lingvistice (culturale):

O teorie a competenței lingvistice care să aibă o bază obiectivă trebuie să plece de la două observații sau considerații generale, și anume, pe de o parte, că limbajul (1) este o activitate umană universală pe care indivizii (2) ca reprezentanți ai tradiției comunitare de "a ști vorbi" [*saber hablar*] (3) o pun în practică în mod individual, și, pe de altă parte, că o activitate – și, de aceea, și activitatea de vorbire – poate fi considerată (a) ca activitate, (b) ca acea cunoaștere [*el saber*] pe care se bazează activitatea și (c) ca produs al activității. [COȘERIU 1988/1992, p. 74]

Revenind la textul coșerian referitor la fundamentarea principială a lingvisticii ca știință a culturii, trebuie prezentat cel mai important corolar al principiului umanismului: necesitatea realizării unei *unități* permanente între *teorie și studiul empiric*¹:

... nu există, în realitate, studiu empiric fără o teorie, cel puțin implicită, la bază. Un studiu empiric bine făcut, bine realizat, este deci și o contribuție la teorie, așa cum teoria este întotdeauna teorie a faptelor, teoria nefiind altceva decât recunoașterea universalului în particular, în concret. Și printre multele lucruri pe care le-am învățat de la Hegel, acesta este poate cel mai important din punctul de vedere pragmatic, al cercetării: faptul că teoria este vizuirea universalului în faptele înseși și nu în afara faptelor, nu construcție de modele abstracte care apoi se aplică. [COȘERIU 1992, p. 11-12]

Cel de-al treilea principiu al lingvisticii ca știință a culturii este cel *al tradiției* – unul care funcționează, dacă se poate spune, "dublu", la nivelul științei înseși ca o cunoaștere reflectivizată, pe de o parte, și la nivelul

¹ Privitor la aceeași problemă, tratată însă mai amănunțit, v. și COȘERIU 1973/2000, p. 40-43.

obiectului cercetat, deci al limbajului (ca limbă "transmisă" comunitar de la o generație la alta), pe de altă parte. Chiar și mutațiile, faptele revoluționare în cele două ordini deja menționate trebuie înțelese ca făcând parte din, și profilându-se pe¹ orizontul tradiției. În domeniul-obiect, al limbajului, aplicarea consecventă a principiului are consecințe precum următoarea:

Aceasta ne ajută să înțelegem schimbarea lingvistică, ceea ce s-a numit "evoluția limbilor", ca o schimbare internă, datorată unui dinamism intern al limbilor, care nu sunt în realitate sisteme statice, de lucruri deja create, făcute, ci sisteme de virtualități, sisteme de procedee pentru a vorbi și nu numai sisteme vorbite. Aplicând acest principiu la o limbă în particular, putem spune că limba română nu este numai limba română realizată până acum în texte, ci este limba română cu posibilitățile ei, deci tot ce se poate prezenta în viitor ca limbă română, pe baza acelorași virtualități, a acelorași posibilități. [COȘERIU 1992, p. 12 (col.1)]

În ce privește însuși domeniul-știință, al lingvisticii, Coșeriu insistă asupra necesității de a cunoaște (nu însă într-o explorare arheologică; mai degrabă în cadrul unui fel de dialog universal viu, "peste" timp) istoria disciplinei, înțeleasă ca unic domeniu problematic și unică tradiție în cadrul cărora li se atribuie – potrivit unui principiu deontologic al încrederii – tuturor participanților la "dezbatere" dubla prezumție de *înteligență și deplină onestitate*².

Cel de-al patrulea principiu, *al antidogmatismului*, se leagă direct de cel pe care tocmai l-am enunțat/ explicitat. Enunțând ideea că *nici o greșeală nu e pur și simplu o greșeală* – ci în toate greșelile există un sămbure de adevăr, care este, tocmai, cel ce trebuie căutat³, lingvistul român avertizează asupra erorii care ar consta în a interpreta această atitudine tolerantă și, dacă se

¹ Cum bine știm, unica limitare a creativității fiind alteritatea, orice inovație trebuie, tocmai spre a fi recunoscută ca atare și a nu rămâne un eveniment cu totul izolat al limbajului (sau al științei lui) să îndeplinească o condiție de inteligibilitate, cu alte cuvinte să nu se abată într-atât de flagrant de la ceea ce deja e acceptat și utilizat ca atare în teritoriul respectiv, încât să anuleze posibilitatea de a fi asumat și de către alți subiecți.

² "Această premisă a mea depinde de încrederea mea nemărginită în om și în posibilitățile lui: e premisa după care oamenii au fost întotdeauna inteligenți și deci, dacă s-au întrebat în mod sincer și autentic ce este cutare sau cutare lucru, atunci au încercat să dea și soluții care pot fi cel puțin parțial valabile /.../ ceea ce trebuie să facem în istorie, în istoria unei discipline, ca în general în interpretarea unei științe sau în interpretarea interpretărilor, este să căutăm sămburile de adevăr, în loc să criticăm ceea ce este greșit." (COȘERIU 1992, p. 12 (col.1))

³ Cf. COȘERIU 1992, p. 12 (col.2).

poate spune astfel, încrezătoare, drept *eclectism*. E o insistență care poate părea stranie sau superfluă, dacă scăpăm din vedere că, aşa cum arătam undeva la începutul prezentei lucrări, integralismul a putut părea unora, în absența conștiinței ansamblului structurat pe care el îl constituie, a fi un *amalgam*, năucitor prin bogătie, de influențe, idei "primite", metode culese de la savanți apartenenți unor curente diferite, dacă nu chiar ireconciliabile etc. Or – și aceasta este încă una din afirmațiile *forte* ale lucrării pe care tocmai o citiți – *sistematicitatea* concepției lingvistice a lui Coșeriu este indeniabilă, tocmai *coerența* ei internă *tripartită* constituind contribuția excepțională a savantului.

În prelegherea pe care tocmai o analizăm, principiul antidogmatismului e ilustrat prin două exemple: cele ale concepțiilor hjelmsleviană și bloomfieldiană – ambele, cum bine știm, variații într-un anumit sens "extreme" de structuralism. Esența discursului coșerian este, aici, că orice savant care analizează și eventual critică o teorie sau o procedură de cercetare trebuie să aibă, pe de o parte, toleranța de a observa parțializările inerente în orice concepție științifică (eventual dezaprobată anumite aspecte și consecințele lor, dar fără a ajunge la o contestare globală și în fond lipsită de înțelegere), pe de alta, onestitatea de a adopta pentru câteva momente măcar, "de dragul dezbatării", dacă se poate spune astfel, chiar și premisele celuilalt pe care le consideră eronate, spre a putea judeca lingvistica respectivă în coerență ei internă¹.

În fine, ultimul principiu discutat de Coșeriu este cel al *utilității sau răspunderii publice*:

Lingvistica, înțeleasă în acest sens umanist, nu poate rămâne într-un turn de fildes, nu poate ignora problemele pe care și le pun, cu privire la limbaj și la limbă, vorbitorii. /.../ e vorba aici de o datorie pe care o are omul de știință. El trebuie să înțeleagă că are o răspundere publică... [COȘERIU 1992, p. 12 (col.4)]

¹ "În cazul lui Hjelmslev e vorba de o anumită concepție a limbajului care impune o anumită metodă. În cazul lui Bloomfield s-a spus: 'Ce ne facem cu o lingvistică ce nu se ocupă cu semnificația sau care nu ne poate spune nimic despre semnificație?' Se poate discuta acest principiu, însă trebuie întâi să-l înțelegem și să înțelegem că pentru Bloomfield această eliminare a semnificației era un sacrificiu pe care îl credea cu totul necesar pentru a asigura obiectivitatea totală, radicală a lingvisticii." (COȘERIU 1992, p. 12 (col.3))

Avem de-a face aici nu doar cu o recomandare fățișă a deschiderii lingvisticii dinspre teorie înspre domenii ale practicii¹, ci și cu o discuție despre statutul lingvistului în calitate de cetățean, intelectual preocupat de problemele și orientat spre mai-binele comunității din care face parte. Imaginea lingvistului sau a omului de știință în genere ca "tehnician" complet absorbit de domeniul său de cercetare/ inovație și dezinteresat în raport cu "lumea" e, aşadar, respinsă de Eugeniu Coșeriu: cel puțin în cazul tipului de științe pe care le discută el aici, devine evident că o eroare în care nu trebuie nicicând să cădem este "instrăinarea" sau "dezumanizarea" științei și ale celor care o practică.

3.6.3. Antipozitivism epistemologic

Înainte de a ajunge la finalul argumentației din această carte – printr-o ultimă și concisă analiză a relației propriu-zise dintre fenomenologie, științele culturii și integralism – e necesar, cred eu, să insistăm câteva momente asupra apartenenței, afirmate cu claritate de către inițiatorul ei, a lingvisticii integrale la curentul ("ideologic") *antipozitivist* al științei moderne. Aceasta fiindcă, deloc întâmplător, cele mai numeroase invocări de către Coșeriu ale numelui lui Husserl se găsesc tocmai acolo unde lingvistul român îl recunoaște pe filosoful german drept unul dintre marii reprezentanți ai acestei tendințe epistemologice. În plus, pentru tot demersul de față, adoptarea expresă a unei poziții antipozitiviste și, implicit, critica susținută a oricărei forme de pozitivism reprezentă una din constantele cele mai pregnante. În ale sale *Lecții de lingvistică generală*, Coșeriu spune, despre pozitivism, următoarele:

... care sunt particularitățile acestei ideologii? Să precizăm, mai întâi, că "ideologie pozitivistă" nu înseamnă în mod necesar "filosofie pozitivistă" (care, pe de altă parte, ca și concepție filosofică, este departe de a fi unitară). Prin "ideologie" înțelegem forma – redusă, schematică și în general lipsită de o fundamentare deplină – în care o concepție filosofică este adoptată de către disciplinele particulare și de cultura curentă și, în special, felul în care o filosofie determină modurile de abordare și metodele unei discipline particulare, de exemplu ale psihologiei, ale științei literaturii, ale istoriei literare sau ale lingvisticii. Or, "pozitivismul"

¹ Se invocă, de altfel, celebrul adagiu leibnizian *scientia quo magis theoretica magis practica*, discutându-se domenii adiacente științei limbajului cum ar fi practica traducerii, cea a predării limbii, ca și politica și planificarea lingvistică (în sensul lingvisticii normative) – cf. COȘERIU 1992, p. 12 (col.4).

– ca ideologie și metodologie a științelor – se caracterizează în mod fundamental prin patru principii: a) principiul individului sau al faptului individual (principiu care /.../ va fi numit principiu al "atomismului" /.../); b) principiul substanței; c) principiul evoluționismului; d) principiul naturalismului. Aceste principii au o importanță fundamentală pentru obiectivul nostru, deoarece lingvistica actuală opune fiecărui dintre ele – sau, cel puțin, primelor trei – principii diametral opuse. [COȘERIU 1973/2000, p. 20-21]

Voi încerca mai jos prezentarea extrem de succintă a acestor principii – și a celor contrare lor – pentru ca apoi să insist asupra acelor idei antipozitiviste pe care Coșeriu le pune (și) în seama fenomenologiei transcendentale:

PRINCIPIUL FAPTULUI INDIVIDUAL SAU AL "ATOMISMULUI ȘTIINȚIFIC": cercetătorul se ocupă de faptele particulare și consideră universalitatea ca fiind rezultatul unei operații de abstractizare/ generalizare pornind de la numeroase astfel de fapte.¹ **Corolar:** experiența și studiul faptelor trebuie să preceadă oricărei teorii, iar teoria nu e posibilă decât ca generalizare pe baza unui număr foarte mare de fapte.²

vs.

PRINCIPIUL ANTIATOMISMULUI, cu cele două forme ale sale:

PRINCIPIUL UNIVERSALITĂȚII INDIVIDULUI: nici un individ nu este numai și exclusiv individ, ci își conține și manifestă propria universalitate.³ **Consecință:** e necesară distincția netă între generalitate (empirică) și universalitate (conceptuală)⁴. **Corolar:** distincția între studiul empiric (descriere și istorie) și teorie, cea de a doua referindu-se la ceea ce este universal, iar primul la ceea ce este general în faptele cercetate. Tot aici apare inversarea raportului "pozitivist" între cele două, în sensul în care teoria e în mod ideal anterioară studiului empiric, sau mai exact ea se prezintă înainte, în timpul și după studiul empiric⁵.

PRINCIPIUL SISTEMULUI DE FAPTE, AL CONTEXTULUI SAU AL STRUCTURII: un

¹ Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 21.

² Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 22.

³ Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 36-37.

⁴ Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 37-39.

⁵ Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 40-41.

fapt își dobândește sensul (ca acest fapt și nu altul) nu ca fapt izolat, ci doar în cadrul unei structuri mai ample, în interiorul unui sistem de relații.¹ **Corolar:** în metodologia disciplinelor particulare: inversarea raportului dintre fapt și sistem/ structură/ context, în sensul în care trebuie început de la acestea din urmă².

PRINCIPIUL SUBSTANȚEI: faptele sunt considerate prin ceea ce "sunt" ca substanță, ca materialitate, pentru experiența fizică – și nu prin ceea ce ele "fac" sau scopul pentru care "se fac", aşadar nu din punctul de vedere al funcției sau finalității lor.³

vs.

PRINCIPIUL FUNCȚIEI/ AL FORMEI: faptele se determină prin funcția, nu prin substanța lor; diferențele de substanță nu împiedică luarea în considerare a faptelor ca fiind identice funcțional, și invers, diferențe de funcție disting fapte substanțial identice⁴. Pe de altă parte, în diferite domenii se remarcă relațiile pur formale între fapte, renunțându-se la considerarea substanței⁵.

PRINCIPIUL EVOLUȚIONISMULUI: faptele (mai precis "clasele de fapte" înțelese ca indivizi noi, de ordin superior) se analizează în "evoluția" lor sau ca faze ale unei evoluții – eventual predeterminate⁶.

vs.

PRINCIPIUL STĂRII DE LUCRURI SAU AL ESENȚIALITĂȚII STATICE: esența faptelor trebuie să se manifeste, să poată fi constatăbilă în fiecare moment al devenirii lor. **Corolar:** revalorizarea descrierii în opozitie cu abordările genetice și studiile istorice.⁷

¹ Cf. Coșeriu 1973/2000, p. 39-40.

² Cf. Coșeriu 1973/2000, p. 43-44.

³ Cf. Coșeriu 1973/2000, p. 22.

⁴ Cf. Coșeriu 1973/2000, p. 44-45.

⁵ Cf. Coșeriu 1973/2000, p. 45-46; găsim aici exemplul *Gestaltpsychologie*-i, al formalismului rus, al glosematicii.

⁶ Cf. Coșeriu 1973/2000, p. 23.

⁷ Cf. Coșeriu 1973/2000, p. 47-49. În contextul discutării acestui principiu apare o afirmație extrem de prețioasă pentru noi: "... întrucât universalul constituie fundamentalul pentru

PRINCIPIUL NATURALISMULUI: toate faptele se reduc la tipul faptelor naturale – **în consecință**, se estimează că se supun cauzalității/ necesității valabile în lumea naturii. **Corolar:** științele naturii sunt luate ca model pentru știință în general, iar faptelor culturale li se aplică moduri de abordare și metode naturaliste.¹

vs.

PRINCIPIUL CULTURII: necesitatea distincției între obiectele naturale și cele culturale și, deci, între științele care le privesc. Idei fundamentale, aici: 1) științele culturii nu sunt mai puțin științifice sau riguroase decât celelalte: ele se adecvează, pur și simplu, realității obiectelor lor specifice; 2) caracterul specific al obiectelor culturale îl reprezintă apartenența lor la lumea specific umană a libertății (în sens kantian); 3) **în consecință:** a) fundamentalul teoretic prealabil în științele culturii îl reprezintă nu "ipotezele", ci *cunoașterea originară*; b) domeniul culturii nu admite abordări cauzale, ci doar finaliste; c) în cultură se pot stabili nu legi de necesitate, ci "doar" norme de probabilitate referitoare la modul obișnuit de a acționa al libertății în anumite condiții; d) "previziunile" științelor culturii se referă nu doar la cazurile particulare cărora li se aplică o lege (în sine imuabilă), ci și la posibilitatea de schimbare a "legii" însăși (pentru tot domeniul, ele sunt "norme de expectativă").²

Despre sorgintea fenomenologică (direct husserliană, chiar) a ideii *universalității individului* am discutat deja în repetate rânduri.³ *Intuiția eidetică* este cea care ne permite să vedem în fiecare fapt modelul proprii posibilități infinite. Cred, totuși, că ar fi util să luăm acum în considerare alte două observații coșeriene privitoare la acest principiu antipozitivist:

... dat fiind caracterul prealabil al cunoașterii teoretice, pentru a construi o teorie nu avem nevoie, în realitate, de multe fapte, întrucât nu este vorba de

delimitarea faptelor și încadrarea lor în anumite 'clase', ele se aplică și studiului empiric ce stabilește cum sunt în general faptele unei clase, ca aparținând tocmai clasei respective și nu alteia." [loc. cit.]

¹ Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 23.

² Cf. COȘERIU 1973/2000, p. 49-54.

³ Spre exemplu, în cap. *Cunoaștere originară; intuiție și reducție eidetică*, dar și în *Apogeul sau Trei proiecte semiotice*.

a constata ceea ce este în mod empiric constant în faptele subsumate unei clase. Riguros vorbind, din punct de vedere rațional, e suficient chiar și un singur fapt considerat în universalitatea sa. Într-adevăr, esența în virtutea căreia arta este artă se regăsește în fiecare operă de artă, iar ceea ce face ca limbajul să fie limbaj se regăsește în fiecare act lingvistic [...].

Fără îndoială, toate acestea pot duce la unele abateri și pot implica unele riscuri în practica de cercetare și în elaborarea concretă a unor teorii. Astfel, teoria poate fi considerată nu numai ca autonomă și în mod ideal anterioară studiului empiric, ci ca fiind independentă de realitatea faptelor sau, eventual, ca o simplă construire de modele a priori pentru interpretarea anumitor fapte. Or, teoria bine înțeleasă este întotdeauna teorie a realului: captare a universalului în faptele însăși. [COȘERIU 1973/2000, p. 42]

Reîntâlnim aici două tendințe specifice modului de a proceda al fenomenologiei transcendentale: pe de o parte, aplicarea consecventă a principiului *autonomiei eideticului* (cu spusele lui Husserl din **Ideen**, I: științele esențelor sunt independente de cele ale faptelor¹); pe de alta, ideea că trebuie mereu acordată toată atenția experienței transcendentale reale (efective) ca ansamblu de *donări originare*: "autonomia ideilor" nu trebuie dusă nicicând până acolo unde, pierzându-și complet înrădăcinarea în efectivitate, ele să se desfășoare ca un univers "în sine", construct artificial, surogativ (tot spre a folosi termenul lui Husserl)² pe scurt "metafizic" – în sensul rău al cuvântului. La rândul său, Coșeriu va avertiza asupra pericolelor supralicității intuiției:

... limitarea teoriei la puține fapte sau la un singur fapt, chiar dacă e justă din punct de vedere rațional, poate implica riscul de a lua în fiecare caz drept universal ceea ce se constată ca fiind comun într-o serie de fapte sau de a atribui unei categorii de fapte ceea ce e propriu unui singur. De aceea, teoriile limbajului dezvoltate de către non-lingviști (psihologi, logicieni, etnologi, teoreticieni ai literaturii, cercetători în domeniul semioticii etc., chiar și de filosofi) pot conține idei și intuiții strălucite, însă, cu rare excepții, ele se dovedesc, în ansamblu, nesatisfăcătoare, contribuind la difuzarea în cadrul ideologiei curente a unor idei false, a unor abordări unilaterale și a unor inexacități empirice. E adevărat, totuși, că la aceasta contribuie și mulți lingviști amatori, și chiar unii lingviști de profesie, însă cunoșătorii ai unui număr redus de limbi sau chiar ai unei singure limbi și care, în

¹ V., *supra*, cap. **Primă strălucire**.

² V. mai ales, *supra*, **Zur Logik der Zeichen/Determinación y entorno**.

consecință, tind să atribuie limbilor în general ceea ce știu despre limba lor maternă (luând, de exemplu, engleza în specificitatea sa ca model universal de limbă). [COȘERIU 1973/2000, p. 42-43]

3.6.4. Forme simbolice, istorie, cultură, limbă

... progresul epistemologiei generale pare dependent de la bun început de efortul său de a-și explica științele spiritului. Însă aceasta cere ca să fie studiată construcția lumii istorice în științele spiritului plecând de la problema epistemologică; abia apoi epistemologia generală va putea fi supusă unei revizii din perspectiva rezultatelor acestui studiu. [DILTHEY, p. 62]

... în natura grupei de științe despre care tratăm subzistă o tendință, ce se dezvoltă din ce în ce mai intens odată cu progresul lor, tendință prin care latura fizică a proceselor este coborâtă la rangul de condiții, de mijloace de înțelegere. Este orientarea spre reflexia de sine, este mersul comprehensiunii dinspre exterior spre interior. Această tendință utilizează orice exteriorizare a vieții pentru înțelegerea interiorității din care provine. /.../ Căci în ceea ce poate fi trăit este cuprinsă orice valoare a vieții, în jurul lui se învârte întregul vacarm al istoriei. Aici apar scopurile, despre care natura nu știe nimic. Voința este cea care se dezvoltă, se configuraază. Iar în această lume spirituală care se mișcă în noi suverană, responsabilă și creatoare, și numai în ea, își are viața valoarea sa, scopul său și semnificația sa. [DILTHEY, p. 24-25]

În puținele și extrem de sumarele citate aparținând fondatorilor sau numelor mari ale științelor culturii din lumea modernă pe care le voi oferi în prezentul subcapitol stă – lucrul trebuie spus – încă o direcție de investigare pe care lucrarea de față nu și-a putut, *din păcate*, permite să meargă prea departe. Teritoriul fascinant a cărui descoperire trebuie situată undeva în ideea vichiană a unei "științe noi" sau în distincția kantiană între lumea libertății și cea a necesității, teritoriu ce avea să fie marcat cu o claritate și totodată o profunzime exemplare de către Humboldt¹ și apoi re-străbătut și caracterizat de Dilthey, Schleiermacher, ori de Cassirer, Gadamer, Ricoeur etc. e un domeniu ce merita, fără îndoială, în el însuși o explorare mult mai vastă. La fel, însă, ca în cazul altor zone problematice "adiacente" celei la care, în cele din urmă, m-am oprit², tot ceea ce a putut pătrunde în textul

¹ Cf. BORCILĂ 2002, p. 32.

² Husserl cel dinaintea fenomenologiei, ca și cel de după ea, caracterizați aici extrem de laconic; fenomenologia heideggeriană, la care am făcut doar câteva referiri punctuale, acolo

final se reduce la o menționare mai mult decât schematică a provocării epistemologice lansate de acești oponenți în raport cu supremația științelor autoproclamate drept "tari" (științe naturaliste și calculatorii).

3.6.4.1.

Pozitia diltheyană ne poate fi (desigur, parțial) sugerată de fragmentele de text deja reproduse; trebuie însă insistat asupra rolului extraordinar pe care îl capătă, în vizuinea gânditorului german, mediul istoric¹ în care se desfășoară viața (comprehensivă) umană; doar în *istorie* pot fi întâlnite acele *obiectivări ale vieții* de la care pornind poate fi înțeles spiritul:

Abia prin ideea obiectivării vieții câștigăm o perspectivă în esența istoricității. Totul a luat ființă aici prin faptă spirituală și poartă de aceea caracterul istoricității. Ca produs al istoriei el este împălit cu însăși lumea sensibilă. /.../

/.../ Științele spiritului își au datul lor cuprinzător în obiectivarea vieții. Însă în măsura în care obiectivarea vieții accede pentru noi la comprehensiune, ea conține pretutindeni, ca atare, relația dintre exterioritate și interioritate. Așadar, această obiectivare este raportată pretutindeni, în comprehensiune, la trăire, unde conținutul ei propriu se dezvăluie unității de viață și permite înțelegerea conținutului tuturor celorlalte. Dacă acesta este *datum*-ul științelor spiritului, se vede numai de către în acest domeniu gândirea trebuie să respingă din conceptul de dat tot ceea ce ne este străin, ceea ce este de felul propriu imaginilor lumii fizice. Tot ceea ce este aici dat este creat, este deci istoric; este înțeles, conține deci în sine o dimensiune a comunității cu cel care îl înțelege; este cunoscut fiindcă este înțeles și conține în sine o grupare a ceea ce

unde relația cu cea a lui Husserl era foarte strânsă; în fine, problema, pomenită și întredeschisă în câteva locuri, a relației dintre *temporalitate*, alteritate și limbaj...

¹ "Dilthey aducea în orizontul reflecției filosofice mareea problemă a inteligibilității elementului istoric ca atare, dar în același timp el era înclinat, datorită unui al doilea fapt cultural major, să caute cheia soluției nu în planul ontologiei, ci într-o reformă a epistemologiei. Al doilea fapt cultural fundamental la care ne referim aici este reprezentat de ascensiunea pozitivismului ca filosofie, dacă înțelegem prin aceasta, în termeni foarte generali, exigenta spiritului de a lua ca model al oricărei inteligibilități genul de explicație empirică admis în domeniul științelor naturale. Epoca lui Dilthey este aceea a respingerii complete a hegelianismului și a apogeiei cunoașterii experimentale. În consecință, singura modalitate de a face dreptate cunoașterii istorice parea a consta în a-i confi o dimensiune științifică, comparabilă cu cea pe care o dobândiseră științele naturii; pentru a răspunde așadar pozitivismului, Dilthey se străduiește să înzestreze științele spiritului cu o metodologie și o epistemologie la fel de respectabile precum cele ale științelor naturii." (RICOEUR 1975/1995B, p. 74-75)

e divers, fiindcă interpretarea exteriorizării vieții, în comprehensiunea menționată mai sus, se bazează deja pe așa ceva. Cu aceasta, și procedeul clasificării exteriorizărilor vieții este deja pus în datele științelor spiritului.

Aici se întregește conceptul științelor spiritului. Domeniul lor ajunge tot atât de departe cât comprehensiunea, iar comprehensiunea își are obiectul său unic în obiectivarea vieții. [DILTHEY, p. 89-90]

Am arătat, în câteva locuri din secțiunea a doua a acestei lucrări¹, care a fost poziția lui Husserl (la începutul, respectiv la sfârșitul fenomenologiei sale) față de *Weltanschauungsphilosophie* – poziție de adversitate declarată (totuși mult mai nuanțată decât cea față de științele naturii) în perioada **Filosofiei ca știință riguroasă**, de apropiere implicită (prin importanța crucială căpătată de conceptul de *Lebenswelt*) în cea a **Crizei științelor europene**. Fapt e că transcendentalismul fenomenologic se apropie inerent de ideea diltheyană a științelor spiritului în măsura în care, la fel ca și aceasta, neagă supremația naturalismului în virtutea unei răsturnări subiective după acceptarea căreia, de-abia, poate începe orice discuție "științifică"; însă dacă subiectivismul husserlian este anistoric (și prin aceasta, din păcate, la fel ca și kantismul, "impersonal", standardizat și aproape "obiectiv" în apriorismul sever al constituției sale), cel al lui Dilthey este *situat (definitoriu)* în timp, spațiu și, ceea ce e mult mai important, *comprehensiune*. Aceasta va face ca de-abia fenomenologia de tip hermeneutic a lui Heidegger să reușească a se apropia mai mult de intuițiile diltheyene.

3.6.4.2.

Pentru Ernst Cassirer, *cultura* este factorul determinant prin excelență pentru însuși conceptul de *om* (ființă înțeleasă ca *animal symbolicum*)²:

Filosofia formelor simbolice pleacă de la presupunerea că, dacă există vreo definiție a naturii sau "esenței" omului, această definiție poate fi înțeleasă doar ca una funcțională, nu ca una substanțială. Nu putem defini omul prin nici un principiu inerent care constituie esența lui metafizică – nici nu-l putem defini prin vreo facultate sau instinct înmăscut care pot fi constataate pe calea observației empirice. Caracteristica remarcabilă a omului, semnul său distinctiv nu este natura lui metafizică sau fizică – ci opera sa. Această operă,

¹ Mai ales în cap. **Începutul și Husserl „dincolo de” Husserl**.

² Cf. CASSIRER, p. 45.

acest sistem al activităților umane sunt cele care definesc și determină cercul "umanității". Limbajul, mitul, religia, arta, știința, istoria sunt constituenții, diferențele sectoare ale acestui cerc. O "filosofie a omului" ar fi, prin urmare, o filosofie care ne-ar oferi posibilitatea de a pătrunde esența structurii fundamentale a fiecărei dintre aceste activități umane, și care ne-ar permite în același timp să le înțelegem ca pe un întreg organic. [CASSIRER, p. 99]

Ne aflăm, aşadar, destul de aproape de viziunea de mai târziu a lui Coșeriu; o diferență importantă, totuși, trebuie pusă în evidență: dacă pentru gânditorul pe care tocmai l-am citat formele culturii umane/ ale activității simbolice (limbaj, artă, știință etc.) nu sunt ierarhizate, ci își împart "sectorial" câmpul lumii umane, din punctul de vedere al integralismului există o activitate culturală ce le fundează pe toate celelalte, iar aceasta e tocmai *limbajul*; în consecință, lingvistica e *știința-pilot* a științelor culturii, știință care, desigur, nu poate rezolva problemele altor științe¹, dar care încearcă să elucideze condițiile de posibilitate ale oricărei problematizări ca atare.

În ce privește chestiunea limbajului însuși, Cassirer, fiind cunoșător al gândirii humboldtiene², ajunge totuși la a-și pune o problemă ce afectează, în opinia sa, desfășurarea intrinsecă a oricărui domeniu dintre cele ale formelor/ fenomenelor simbolice (problemă care, în consecință, afectează și științele ce se ocupă cu respectivele domenii): dacă sarcina cea mai înaltă, poate chiar unică, a tuturor acestor forme e cea de a uni umanitatea, nici una dintre ele nu pare să poată acționa/ să se desfășoare fără ca în fapt să-i împartă, să-i separe pe oameni:

Astfel, ceea ce a intentionat să asigure armonia culturii devine sursa conflictelor și disensiunilor celor mai profunde; aceasta este marea antinomie, dialectica vieții religioase. Aceeași dialectică apare și în limbajul omenesc. Fără limbaj, nu ar exista nici o comunitate de oameni. Si totuși, nu există nici un obstacol mai serios pentru o asemenea comunitate decât diversitatea limbilor. [CASSIRER, p. 182]

¹ În acest sens este pretenția integralismului una cu mult mai echilibrată decât, spre exemplu, cele ale poststructuraliștilor: pentru aceștia, modelul lingvistic ar fi trebuit să opereze (rezolvând toate dilemele!) în orice altă știință, indiferent de tipul de obiect al acesteia. Din punctul de vedere al lui Coșeriu, lingvistica nu ne oferă cheia tuturor chestiunilor/ dilemelor culturii (fiecare știință o face pentru domeniul său); dar ne poate oferi un studiu realist și coerent al mediului conceptual primar în care aceste chestiuni și dileme se formulează.

² V. CASSIRER, p. 169-171.

O nostalgie profundă pentru o pierdută Vârstă de Aur, în care omul se mai afla în posesia unui limbaj uniform (a unei *Lingua Adamica*), pare a circula în continuare chiar și în culturile noastre apartenente modernității. Dacă lingviștii se bucură de varietatea idiomatică, în toate epocile, filosofii par a se fi mișcat în direcția opusă¹. Paradox persistent și foarte vizibil, despre care nu știm, totuși, cât este el de aparent – în măsura în care însuși Cassirer ne arată a deține o soluție la această dificultate:

Și totuși adevarata unitate a limbii, dacă o astfel de unitate există, nu poate fi una substanțială; ea trebuie definită mai curând ca o unitate funcțională. O asemenea unitate nu presupune o identitate materială sau formală. Două limbi diferite pot reprezenta extreme opuse atât în privința sistemului lor fonetic, cât și în privința sistemului părților de vorbire. Aceasta nu le împiedică să îndeplinească aceeași sarcină în viața comunității de limbă. Importantă aici nu este varietatea mijloacelor, ci adaptarea la scop și concordanța cu acesta. [CASSIRER, p. 183]

Astfel, doar renunțarea la credința că limbajul e un fel de instrument de reprezentare a realității ne poate aduce la o înțelegere "detașată", autentică a limbilor, una în care nu vom mai putea vorbi despre idiomuri ierarhizabile pe o scară a "perfecțunii":

Dacă sarcina vorbirii omenești ar fi aceea de a copia sau de a imita ordinea dată sau creată a lucrurilor, cu greu am putea păstra o asemenea detașare. Nu am putea evita concluzia că, până la urmă, una din [...] două copii trebuie să fie mai bună; că una trebuie să fie mai aproape, cealaltă mai departe de original. Totuși, dacă atribuim vorbirii o funcție mai curând productivă și constructivă decât una reproductivă, atunci vom judeca cu totul diferit. În acest caz, nu "opera", ci "energia" limbajului este de o importanță supremă. Pentru a măsura această energie trebuie să studiem procesul lingvistic însuși, în loc să-i analizăm pur și simplu apariția, produsul și rezultatele finale. [CASSIRER, p. 184].

3.6.4.3.

Limba nu este unul dintre mijloacele prin care conștiința se pune în legătură cu lumea. Ea nu reprezintă, pe lângă semn și unealtă – care cu siguranță țin și ele de marca distinctivă esențială a omului – un al treilea instrument. Limba nu este nicidcum un instrument, o unealtă. Căci de esență uneltei ține faptul că noi stăpânim utilizarea ei, adică o manevrăm și o punem deoparte atunci când ea și-a îndeplinit funcția. Aici nu este vorba despre același lucru ca și când atunci când pronunțăm cuvintele disponibile ale unei limbi și, după utilizarea lor, le lăsăm să

¹ Cf. CASSIRER, p. 182.

se scufunde din nou în rezerva generală de cuvinte de care dispunem. O astfel de analogie este falsă, pentru că noi nu ne aflăm niciodată, în calitate de conștiință, în fața lumii și, într-o stare în care limba este oarecum absentă, [să] întindem mâna către unealta comunicării. Mai degrabă, în orice cunoaștere despre noi însine și în orice cunoaștere despre lume, suntem întotdeauna înconjurați deja de limba care ne este proprie. Noi creștem, cunoaștem lumea, cunoaștem oamenii și, în cele din urmă, pe noi însine, învățând să vorbim. A învăța să vorbim nu înseamnă: a fi inițiați, pentru desemnarea lumii care ne este familiară și cunoscută, în utilizarea unei unelte deja existente, ci înseamnă a moșteni familiaritatea și cunoașterea lumii înseși, precum și felul cum ea ne întâmpină. [GADAMER 1966/2001, p. 471]

Pentru Hans-Georg Gadamer, activitatea *hermeneutică* – a actului interpretării cu variantele lui forme de *fuziune a orizonturilor*, începând de la simplul dialog și mergând până la cazul extrem opus, cel al traducerii – este tipul de experiență fundamental, cu adevărat definitoriu pentru ființa umană: astfel, într-un loc în care explicitează, în linii schematicice dar foarte ferm trasate, demersul său din **Wahrheit und Methode (Band 1)**, el ajunge să se referă la om în genere numindu-l *ființa hermeneutică*:

... relația mundană a omului este linguală și, cu aceasta, inteligibilă în mod absolut și din temeliile ei. Hermeneutica este în această privință /.../ un aspect universal al filosofiei și nu doar o bază metodică a așa-numitelor științe ale spiritului. // Cunoașterea naturală ce procedează reificator și conceptual ființei în sine ce corespunde intenției întregii cunoașteri s-a[u] dovedit a fi, pornind de la centrul limbii, rezultatul unei abstractizări. Reflectată în afara relației mundane originare dată în constituția linguală a experienței noastre a lumii, aceasta încearcă să se asigure de ființare organizându-și metodice cunoașterea. În mod consecvent ea declară drept eretică orice cunoaștere ce nu permite o astfel de asigurare și care nu este capabilă, în consecință, să servească dominării progresive a naturii. În ceea ce ne privește, am încercat, dimpotrivă, să eliberăm modalitatea de a fi a artei și istoriei, precum și experiența ce corespunde acestora, de prejudecata ontologică ce rezidă în idealul de obiectivitate al științei și am fost conduși, având în vedere experiența artei și cea a istoriei, către o hermeneutică universală ce privea relația mundană generală a omului. Formularea acestei hermeneutici universale pornind de la conceptualul limbii nu a fost menită doar respingerii unui fals metodologism ce contaminează conceptualul de obiectivitate din științele spiritului; se dorea astfel și o evitare a spiritualismului idealist al unei metafizici a infinității în stil hegelian. /.../ Pornind de la lingualitatea comprehensiunii, noi sublimem, dimpotrivă, finitudinea survenirii linguale în care înțelegerea se concretizează de fiecare dată. Limba pe care o vorbesc lucrurile – oricare ar fi felul acestor lucruri – nu este *logos ousias*

și nu se împlinește în contemplarea de sine a unui intelect infinit. Ea este limba pe care o aude [vernimm̄] natura noastră finit-istorică atunci când învățăm să vorbim. Acest lucru nu este mai puțin valabil pentru limba pe care o vorbesc textele tradiției, ceea ce explică formularea sarcinii unei hermeneutici cu adevărat istorice. Același lucru este valabil și pentru experiența artei cât și pentru experiența istoriei; conceptele de "artă" și "istorie" sunt ele însele forme ale conceperii [Aufassungsformen] ce se desprind mai întâi ca forme ale experienței hermeneutice din modalitatea de a fi universală a ființei hermeneutice. [GADAMER 1960/2001A, p. 354]

Recunoaștem, în cele două citate pe care tocmai le-am oferit din opera acestui mare gânditor¹, câteva din temele ce ne-au preocupat de-a lungul prezentei lucrări. Îndrăznesc să atrag atenția mai cu seamă asupra refuzului autorului de a accepta așezarea la același nivel a *limbii* cu diversele alte *instrumente* (fie ele și simbolice) ale activității umane în lume sau în cultură:

... rămâne [...] indiscutabil că lingvistica și filosofia limbajului operează potrivit premisi că tema lor unică este forma limbii. Este oare adekvat conceptul de formă în acest context? Este limba o formă simbolică, aşa cum a numit-o Cassirer? Este astfel satisfăcută unicitatea ce rezidă în faptul că lingualitatea

¹ Alături de Martin Heidegger, el reprezintă, trebuie să mărturisit că în subsolul acestei lucrări, unul dintre cele mai mari „regrete” pe care le-am trăit în cursul muncii de limitare a „ambitțiilor” textului final și redactare propriu-zisă a tezei. Dacă în cazul celui mai important elev al lui Husserl (și, foarte probabil, al celui mai important filosof al secolului XX) regretul nu mai trebuie explicitat, îndrăznesc să adaug câteva cuvinte în cazul lui Gadamer, al cărui spirit, în toate dimensiunile sale, a ajuns să domine – cel puțin în ultimii ani – orizontul intelectual al acestei munci, oricătei alte sprite excepționale (dacă nu chiar geniale) ‘vorbeau’ în aria ei de dialog. Fără a avea atitudinile nete și spectaculoase ale filosofilor (mai cu seamă ale lui Husserl sau Heidegger), într-un demers incomparabil mai arborescent și care aducea cu sine o cunoaștere de o masivitate, dar și o profunzime pur și simplu intimidante, Gadamer a ajuns la a mă face să înțeleg în ce ar putea consta, în cele din urmă (dacă ar fi vorba despre o concurență, ceea ce, firește, în domeniul infinit al spiritului, nu trebuie să se întâpte) posibila superioritate a omului de cultură sau a filosofului culturii în raport cu filosoful-pur-și-simplu. Infinit mai rafinat, mai atent la detaliu și la bogăția (nu doar cantitativă) a informației istorice, de asemenea mult mai capabil a sesiza, fără naivitățile (ușor exaltate, și mereu manipulante) ale unui Heidegger, pregnant totodată explozivă și tradițională a operelor de artă și sau a gesturilor istoriale, în sfârșit mult mai deschis (și cu aceasta am atins realmente diferența sa specifică) spre o largă alteritate a gândirii și gânditorilor, Hans Georg Gadamer reprezintă o figură intelectuală de mare echilibru, dovedind o putere de penetrație problematică și totodată o capacitate de a face dreptate amănuntului semnificativ, ambele fără egal. Iată de ce faptul de a-i oferit în ansamblul acestui text doar câteva pagini extrem de schematicice reprezentă, orice să spună și oricare ar fi justificările „tehnice”, o mare nedreptate.

cuprinde în ceea ce o privește tot ceea ce Cassirer numește în rest formă simbolică: mitul, arta, dreptul etc.? [GADAMER 1960/2001A, p. 302]

De asemenea, nu trebuie să ne rămână ascunse (sau indiferente) ecourile din "Husserl II" (cel din **Krisis**) ce răzbat în fragmentul rezumativ de mai sus, în partea privitoare la relația dintre științele naturii și cele ale spiritului: "erezia" acestora din urmă față de tendințele obiectiviste epistemologic-dominante nu e, în fond, decât expresia unei reflexii deschise spre o chestionare în sens puternic originară, *id est* fenomenologică. Gadamer nu doar că reclamă un teritoriu separat pentru științele omului, ale culturii sau ale spiritului; ci lansează o provocare mai puternică, una încărcată de mize pe care le văzuserăm acționând tocmai la "părintele" fenomenologiei: e vorba despre acuzarea *inconștienței naive* a modurilor operatorii din științele "tari".

Ființa în sine asupra căreia este îndreptată cercetarea acesteia [*a științei naturale; n.m., C.V.*], fie că este vorba despre biologie sau fizică, este relativă la instituirea unei existențe ce rezidă în interogația acesteia. Nu există nici cel mai neînsemnat motiv să dăm dreptate dincolo de aceasta unei pretenții a fizicii potrivit căreia ea ar cunoaște ființa în sine. În calitate de științe, atât una cât și cealaltă și-au proiectat anticipativ domeniul lor obiectual, a cărui cunoaștere înseamnă stăpânirea acestuia. [GADAMER 1960/2001A, p. 337]

Faptul că limba este un centru în care se împreunează eul și lumea sau, mai bine zis: se prezintă în apartenență lor originară, a constituit gândul călăuzitor al reflecțiilor noastre. [...] Ne dăm seama acum că această reorientare dinspre lucrarea lucrului însuși, dinspre accederea-la-limbă a sensului, trimite către o structură universal-ontologică, și anume către constituția fundamentală [*Grundverfassung*] a totalității acelora asupra căror se poate îndrepta înțelegerea. *Ființa ce poate fi înțeleasă este limbă*. Fenomenul hermeneutic răsfrângă aici, într-un fel, propria lui universalitate asupra constituției de ființă [*Seinsverfassung*] a ceea ce este înțeles definind-o pe aceasta din urmă într-un sens universal drept limbaj, iar propria sa raportare la ființare drept interpretare. Astfel, nu vorbim doar despre un limbaj al artei, ci și despre un limbaj al naturii, ba chiar despre o limbă în genere pe care o vorbesc lucrurile [*Dinge*]. [...] Ceea ce poate fi înțeles este limbă. Cu alte cuvinte: este astfel încât se înfățișează de la sine înțelegerei. Structura speculativă a limbii se confirmă și dinspre această latură. A-accede-la-limbă nu înseamnă a primi un al doilea *Dasein*. Acel lucru drept care se înfățișează ceva ține mai curând de propria sa ființă [*Sein*]. [GADAMER 1960/2001A, p. 353]

În fine, mai este necesar să pomenim, în această lucrare de lingvistică integrală, un posibil (dar, cum voi încerca să arăt, mai degrabă aparent) punct de divergență între poziția gadameriană și cea (de sorginte declarat humboldtiană) a lui Eugeniu Coșeriu – sau, cum o spune Gadamer, a lingviștilor și a filosofilor limbajului în general:

Experiența hermeneutică este corectivul prin care rațiunea gânditoare se sustrage magiei lingualității și are ea însăși o constituție linguală. // Potrivit acestui aspect problema limbii se formulează de la bun început într-un sens diferit de cel în care ea este interogată de filosofia limbajului. Fără îndoială, pluralitatea limbilor a căror varietate este investigată de către lingvistică ne confruntă la rândul nostru cu o întrebare. Însă această întrebare este doar aceea cum de fiecare limbă este capabilă în ciuda diferențierilor față de celelalte să spună *[sagen]* tot ce își propune. Faptul că fiecare limbă face acest lucru în modul ei propriu ne este cunoscut din lingvistică. În ceea ce ne privește, ne putem întreba cum se face că în varietatea acestor modalități de a spune acționeză, totuși, peste tot aceeași unitate a gândirii și vorbirii și anume astfel încât orice transmitere scripturală poate fi în principiu înțeleasă. Ceea ce ne interesează pe noi este, aşadar, opusul a ceea ce caută să cerceteze lingvistica. [GADAMER 1960/2001A, p. 300-301]

Acastă tensiune enunțată de hermeneut întrucăt scopurile fundamentale ale propriei sale științe și cele ale științelor limbii se poate rezolva, evident, dacă facem apel din nou la trihotomia coșeriană a planurilor și conținuturilor limbajului. Lingvistica integrală tocmai că nu este (doar) lingvistică a limbii. Ea este, de asemenea, o știință ce investighează sarcina universală a limbajului de a confi omului o lume, dar și sarcina lui individual-interpretativă. Din nou ne găsim, în cazul lui Gadamer¹, în fața neajunsurilor pe care le aduce – cred – o semantică în-cel-mai-bun-caz binară: opinia mea "integralistă" este că tot ceea ce aici este considerat a fi sarcină universală a interpretării (a hermeneuticii) e, de fapt, sarcina primar-fenomenologică a limbajului – sau mișcarea lui, în întâiul raport semiotic, dinspre potență spre act și totodată spre "facerea să fie" a unei lumi designationale. În schimb, *hermeneutica* intervine după, și într-un act de ordin superior celui deja descris, mai precis în reorientarea individuală a limbajului, în cel de-al doilea raport semiotic, spre sens. Indistincția între dimensiunea universală a limbajului și dimensiunea lui individual-interpretativă e, după părerea mea, cea care

¹ Am semnalat aceeași problemă – explicitând-o ceva mai pe larg – referitor la Ricoeur, în capitolul dedicat pragmaticiei.

ne aduce *impresia* că am avea de-a face cu o tensiune epistemologică între lingvistică și hermeneutică. Acceptând, însă, că lingvistica textului este hermeneutică, impasul nostru dispare.

3.6.5. Fenomenologie, științe ale culturii, hermeneutică

Spre a reveni la problema relației dintre fenomenologie și științele culturii, e poate bine să mai pomenim o dată eseurile lui Paul Ricoeur¹ privitoare la hermeneutica postfenomenologică, dar și la relația ei cu teoriile limbajului, textului și acțiunii. Aici savantul atacă probleme care, susține el, nu țin cătușii de puțin de o arheologie a domeniilor mai sus amintite – ci au, dimpotrivă, deplină actualitate: ele vor să lămurească posibilitatea de a mai filosofa după Heidegger și Gadamer, fără a-l uita (a-l *abandona*, înțelegem noi) pe Husserl². Am citat deja, în **Argumentul** tezei (vol.1), trei fragmente de text care au jucat un rol hotărâtor în însăși decizia mea de a mă angaja în această muncă; nu voi reveni asupra lor, după cum nu voi mai relua nici observațiile pe care le-am făcut privitor la pozițiile lui Ricoeur în capitolul de **Pragmatică**³. De asemenea, nu voi insista asupra presupozиțiilor fenomenologice pe care, în opinia hermeneutului francez, le implică necesarmente orice știință a interpretării⁴. Consider însă că, invers, trebuie să ne reamintim care sunt presupozиțiile hermeneutice ale științei/ modului de cunoaștere pe care Husserl și le-ar fi dorit absolut libere de prejudecăți, altfel spus, să luăm aminte la acele observații/ "întâmpinări"⁵ pe care filosofia interpretării trebuie să le aducă filosofiei transcendentale de tip husserlian:

În primul rând, idealul de științificitate – înțeles de idealismul husserlian ca justificare ultimă – și-ar întâlni, spune Ricoeur, limita fundamentală în condiția ontologică a *comprehensiunii*, condiție exprimabilă ca *finitudine* sau (cu un termen non-negativ) *apartenență*:

¹ În primul rând RICOEUR 1975/1995 A și B.

² Cf. RICOEUR 1975/1995A, p. 35.

³ În vol. 1, subcap. **Ricoeur: fenomenologie, hermeneutică, teorie a acțiunii**.

⁴ În această teză m-am ferit în mod declarat să depășesc ceea ce Eugeniu Coșeriu numește primul raport semiotic, neangajându-mă în cercetarea celui de-al doilea, și deci în problema lingvistică textului ca hermeneutică.

⁵ Subcapitolul al doilea al primei părți din **Fenomenologie și hermeneutică: venind dinspre Husserl...** (RICOEUR 1975/1995A) se numește chiar **Hermeneutica împotriva idealismului husserlian**.

Aceasta desemnează direct condiția de nedepășit a oricărei întreprinderi de justificare și fundare, anume faptul că ea este precedată întotdeauna de o relație care o susține. Dar nu o relație cu obiectul. Hermeneutica reproșează în primul rând idealismului husserlian tocmai faptul de a fi înscrisă descoperirea sa imensă și de nedepășit a intenționalității într-o schemă conceptuală care îi slăbește forță, anume relația subiect-obiect. Din această schemă conceptuală provin exigențele de a cerceta constituirea unității de sens a obiectului și de a funda această unitate într-o subiectivitate constituantă. Prima declaratie a hermeneuticii vrea să spună că problematica obiectivității presupune înaintea ei o relație de incluziune care înglobează subiectul pretins autonom și obiectul pretins opus. Numesc aici apartenență tocmai această relație de incluziune sau înglobanță. Această preeminență ontologică a apartenenței implică faptul că problema fundării nu mai poate coincide simplu cu cea a fundării ultime. [RICOEUR 1975/1995A, p. 40]

Unicul comentariu ce, cred, poate fi atașat acestei luări de poziție de o claritate și o justețe ireproșabile, e următorul: cum am spus-o deja în **Secțiunea a II-a** a lucrării, integralismul ne oferă – prin ideea fundamentală potrivit căreia *a-vorbi-cu-cineva* e o dimensiune *necesară*, iar *a-vorbi-despre-ceva* nu – șansa exceptionala de a scăpa de prejudecata fenomenologică a preeminenței relației subiect-obiect. O cu totul altă fenomenologie devine atunci posibilă, una care să înceapă cu dimensiunea inter-subiectivă.

Apoi, exigenței husserliene a *revenirii la intuiție* i se opune, afirmă Ricoeur, necesitatea – pentru orice *comprehensiune* – de a fi mijlocită de către o *interpretare*:

În ce sens dezvoltarea oricărei comprehensiuni în interpretare se opune proiectului husserlian de fundare *ultimă*? În mod esențial în sensul că orice interpretare îl situează pe interpret *in medias res* și niciodată la început sau la sfârșit. Într-un fel, ne facem apariția în mijlocul unei conversații care a început deja și în care încercăm să ne orientăm pentru ca la rândul nostru să ne aducem contribuția. Or, idealul unei fundări intuitive este cel al unei interpretări care, la un moment dat, ar trece în viziune. Această ipoteză este ceea ce Gadamer numea "medierea totală". [RICOEUR 1975/1995A, p. 44]

În al treilea rând, ideea husserliană că locul fundării ultime e subiectivitatea devine și ea îndoieică, în momentul în care luăm în considerare posibilitatea unei critici radicale adresate *cogito*-ului însuși: Ricoeur se referă aici la psihanaliză și critica ideologilor, insistând asupra

caracterului insurmontabil al fenomenului ideologic (și propunând "o teorie generală a prejudecăților, coextensivă conexiunii istorice însesi"¹).

A patra observație "hermeneutică" la adresa fenomenologiei privește convingerea lui Husserl că obiectul acestei științe pure este subiectivitatea transcendentală, corespondent dublu redus (prin *epoché*, dar și eidetic) al celei empirice. Aici, Ricoeur spune:

O modalitate radicală de a pune sub semnul întrebării primatul subiectivității constă în a lua drept axă hermeneutică teoria textului. În măsura în care sensul unui text a devenit autonom în raport cu intenția subiectivă a autorului său, problema esențială nu este de a regăsi, în spatele textului, intenția pierdută, ci de a desfășura, în fața textului, "lumea" pe care acesta o deschide și o dezvăluie. /.../ sarcina hermeneutică este să discearnă "lucrul" textului (Gadamer), iar nu psihologia autorului. [RICOEUR 1975/1995A, p. 47]

În plus, nici *referința* textului nu permite în cele din urmă vreo revenire (ocolită) la subiectul (empiric, real) ca agent-al-constituirii-lumii (respectiv), și aceasta în primul rând datorită existenței unui tip cu totul și cu totul special de texte:

... o categorie importantă de texte, pe care le numim *literatură* – anume ficțiunea narrativă, drama, poezia – par a suprima orice referință la realitatea cotidiană, astfel încât limbajul însuși pare promis demnității supreme, de parcă s-ar glorifica pe sine în detrimentul funcției referențiale a discursului obișnuit. Dar tocmai în măsura în care discursul ficțiunii "suspendă" această funcție referențială de gradul întâi, [el] eliberează o referință de gradul al doilea, unde lumea nu mai este dezvăluită ca ansamblu de obiecte manevrabile, ci ca orizont al vieții noastre și al proiectului nostru, pe scurt ca *Lebenswelt*, ca ființare-în-lume. Această dimensiune referențială, care nu atinge deplina ei dezvoltare decât prin operele de ficțiune și poezie, pune problema hermeneutică fundamentală. Problema nu mai este să definești hermeneutica drept o cercetare a intențiilor psihologice care s-ar ascunde sub text, ci drept explicitarea ființei-în-lume arătate de text. /.../ Realitatea este astfel metamorfozată prin ceea ce aş numi "variațiile imaginative" pe care literatura le operează asupra realului. [RICOEUR 1975/1995A, p. 48]²

Repercusiunea hermeneutică axate pe lucrul textului asupra idealismului husserlian e, astfel, explicitată de Ricoeur în următorii termeni:

¹ RICOEUR 1975/1995A, p. 46.

² Am insistat asupra neajunsurilor pe care le aduce binaritatea semantică cu care operează Ricoeur în subcapitolul dedicat acestui autor, în vol.1, cap. **Pragmatica**.

... fenomenologia, născută totuși din descoperirea caracterului universal al intenționalității, nu a urmat sfatul proprietății sale descoperirii, anume că sensul conștiinței se află în afara ei. Teoria idealistă a constituirii sensului în conștiință a ajuns astfel să ipostazieze subiectivitatea. [RICOEUR 1975/1995A, p. 48]

Finalmente, a cincea observație hermeneutică la adresa fenomenologiei (care funcționează aici, evident, și ca un fel de concluzie la celelalte patru) vine în contra tezei "ultimei responsabilități de sine" a subiectului care meditează (în sens husserlian): Ricoeur susține aici că subiectivitatea trebuie să accepte a-și asuma un rol mai modest decât cel de origine radicală¹.

Este vorba, evident, despre un subiect istoric, totodată constituit și deschis alteritar, prins, altfel spus, ca instanță ce vorbește, între o intersubiectivitate prealabilă, fondatoare, deja conținută în limbaj (ca ansamblu de competențe) și una vie, radicală, sarcină a *ego*-ului de fiecare dată când se înscrie într-o con-vorbire reală, efectivă, cu un Altul individual.

3.6.6. Integralism și științe ale spiritului/ culturii

În studiul său intitulat chiar **Eugeniu Coșeriu, fondator al lingvisticii ca știință a culturii**, Mircea Borciliă prezintă cinci rațiuni principale care ne dau dreptul să afirmă că fondatorul lingvisticii integrale trebuie considerat nu doar *inițiatorul* incontestabil al științei limbajului astfel situate epistemologic, ci și un savant care a *realizat* deja, în opera sa, o parte esențială din sarcina ce revine "noii" lingvistici astfel concepute²:

Aceste rațiuni sunt: (1) opera coșeriană furnizează, pentru prima oară, *fundamentul* și/ sau *statutul epistemologic* legitim al lingvisticii între disciplinele umane; (2) pe acest fundament, savantul de la Tübingen elaborează un program integral de (re)construcție conceptuală a lingvisticii, pornind de la o "răsturnare radicală a perspectivei" investigaționale în această disciplină; (3) punctul arhimedic al noii lingvistici "integrale" este reprezentat de *redefinirea sistematică a obiectului* acestei discipline ca "funcție semnificativă" și/ sau "competență lingvistică"; (4) în spațiul deschis de noul obiect de studiu, abordarea integrală certifică, pentru prima oară, cele trei *obiective* și/ sau *domenii fundamentale de investigație* ale

¹ Cf. RICOEUR 1975/1995A, p. 49.

² Cu alte cuvinte, Coșeriu nu doar că a deschis acest drum, prin câteva intuiții exceptionale lăsate moștenire unor discipoli, ci a chiar parcurs/ jalonat o bună parte din noua cale. Cf. BORCILĂ 2002, p. 31.

științei lingvistice; (5) în interiorul acestor trei obiective/ domenii, Eugeniu Coșeriu își înscrie contribuțiile de importanță hotărâtoare la soluționarea unor zone problematice cruciale ale disciplinei astfel întemeiate. Cele cinci rațiuni cuprinzătoare enumerate aici constituie, după înțelegerea mea, un corpus conceptual sistematic, riguros și ierarhic articulat, care fixează *tablele legii* sau *pentalogul* disciplinei lingvistice ca știință a culturii. [BORCILĂ 2002, p. 31-32]

În ce privește prima dintre rațiunile enumerate, autorul insistă asupra faptului că doar doi (însă cei mai importanți) lingviști ai jumătății a doua din secolul XX, Coșeriu și Chomsky și-au pus problema unei elaborări sistematice a bazelor teoretice (inclusiv aici cadrul epistemologic) ale lingvisticii¹. Cum bine știm², Chomsky a încercat să situeze lingvistica între științele naturii, nerenunțând, cu toate acestea, la a afirma caracterul "cartezian" al teoriei sale. Referitor la demersul coșerian, Mircea Borcilă remarcă:

Valoarea și fecunditatea aportului coșerian în acest domeniu pot fi relevante de-a lungul a două coordonate principale: (a) *reconstrucția unui demers fenomenologic-hermeneutic în perspectiva întregii istorii a gândirii lingvistice*; (b) *construcția sistematică a unui corpus de principii menit să legitimeze temeiurile științifice ale acestei discipline*.

Reconstrucția istorică a fundamentelor teoriei lingvistice, realizată în volumele speciale consacrate acestei problematici /.../ reprezintă, de departe, cea mai temeinică situare filosofică a disciplinei noastre dobândită, până acum, în literatura de specialitate. /.../ Traseul de ansamblu al acestui demers este cel /.../ care conduce de la abordarea aristotelică a logosului semantic până la filosofia hegeliană a limbajului și, în special, la finalizarea lui sistematică, de la începutul secolului nostru, din epistemologia husserliană. În interiorul acestui demers global "fenomenologic", se impune a fi reliefată însă focalizarea asupra unui parcurs nuclear "hermeneutic", reconstituit pornind de la anticiparea lui Vico, prin intermediul "revoluției" kantiene și articulat, pentru prima oară, în dimensiunile sale esențiale în "filosofia lingvistică" humboldtiană. În raport cu opera lui W. von Humboldt, considerată ca adevărată placă turtantă a dezvoltării gândirii lingvistice, savantul nostru va propune și valorizarea celor două secole de eforturi în direcția constituirii "științelor spiritului" (*Geisteswissenschaften*), mai ales în spațiul cultural european. [BORCILĂ 2002, p. 32]

¹ Cf. BORCILĂ 2002, p. 32.

² V. și, *supra*, cap. **Gramatica generativă**.

Demersul inerent de "corijare" hermeneutică a fenomenologiei pe care integralismul lingvistic îl presupune nu are, desigur, doar o sorginte istorică (în sensul "revizuirii" ideilor husserliene pe baza celor ale gânditorilor pomeniți – în primul rând ale lui Humboldt), ci și o legitimare sistematică: demersul științific al lingvisticii nu poate fi desfășurat fără a înțelege limba ca activitate esențialmente *creatoare*, desfășurată în orizontul specific al *istoriei*¹.

Schimbarea radicală a perspectivei în lingvistică presupune, în primul rând, ideea (simplă și fundamentală²) potrivit căreia nu trebuie explicată vorbirea din punctul de vedere al "limbii" sau "competenței", ci trebuie început, dimpotrivă, cu activitatea lingvistică; acesteia i se adaugă modificarea de extensiune a investigației, în sensul deschiderii, pe lângă aria tradițională a lingvisticii limbilor, a domeniilor elocuțional (al lingvisticii "designaționale") și expresiv (al lingvisticii textului/ sensului). Odată reamintite aceste lucruri – în genere foarte cunoscute – Mircea Borcila consideră, pe drept cuvânt³, necesar să insiste:

Mai puțin înțeleasă și asumată până acum este însă *dimensiunea comprehensivă* implicată în răsturnarea coșeriană a perspectivei și care conferă sensul *autentic* și *profund* al "revoluției" sale lingvistice. Aceasta constă în considerarea "vorbirii", a "actului de vorbire", în accepția humboldtiană de *enérgeia*, ca singura formă concretă a limbajului și, mai mult, ca însăși esența fenomenului lingvistic. Noutatea de adâncime pe care o aduce actul instaurator coșerian rezidă, aşadar, în faptul că schimbarea perspectivei implică și o viziune cardinal diferită asupra naturii limbajului – dimensiune peste care trec cu vederea, din păcate, cei mai mulți dintre cei care i se declară discipoli, atât în lingvistica textului, cât mai ales în lingvistica limbilor /.../

"Schimbarea perspectivei" în lingvistică înseamnă aşadar, în primul rând, o schimbare radicală a *viziunii implicite asupra naturii obiectului* și în această

¹ Cf. BORCILĂ 2002, p. 33.

² Cf. BORCILĂ 2002, p. 34.

³ Acest foarte bun cunoscător al operei coșeriene și al exegizei ei e pe deplin conștient că una din problemele cele mai grave 'de întâmpinare' a integralismului, mai ales pe teren românesc, a fost tendința de a socoti – poate datorită simplității lor formale – mariile contribuții *teoretice* ale doctrinei drept simple rezolvări tehnice ale unor dificultăți de ordin metodologic sau terminologic (un exemplu clasic în acest sens îl constituie celebra chestiune a *normei lingvistice*).

dimensiune trebuie recunoscută adevărată *noutate* sau *originalitate* a operei coșeriene. [BORCILĂ 2002, p. 34]

Definirea conceptuală a obiectului lingvisticii integrale ca *funcție semnificativă* (concept corelat la nivel profund cu cel de *competență lingvistică*) reprezintă depășirea unei lungi și grave crize fundaționale a domeniului nostru științific¹. Autorul insistă asupra diferenței conceptuale mai mult decât nete între conceptul de competență al lui Chomsky (autor de la care Coșeriu va "împrumuta" termenul) – ce se referă la o capacitate psihofizică a vorbitorului idealizat – și cel al lingvistului român:

Tehnica intuitivă căreia îi dedică lingvistul nostru un excepțional volum în 1988 nu se referă nicidecum la capacitatea pur combinatorică sau "computațională", la care ar dori Chomsky să reducă esența creativă a limbajului, ci ea definește tocmai "știința" vorbitorilor de a institui conținuturi semnificative, i.e. *semnificați*. Competența lingvistică, restaurată în acest fel, nu mai are nimic a face cu condiționarea biologică a unei presupuse facultăți computaționale, ci ea reprezintă, în ultimă analiză, dimensiunea internă, de profunzime, a funcției semnificative ca "creație de semnificați" în/ prin spontaneitatea (inter)subiectivității vorbitorilor în cadrul actului de vorbire ca atare. [BORCILĂ 2002, p. 36]

Delimitarea celor trei obiective și/ sau domenii de investigație (elocuțional, idiomatic, expresiv) a fost prezentată de Coșeriu însuși drept contribuția sa principală la fundamentarea lingvisticii. Cum bine știm², celor trei planuri coșeriene ale limbajului le corespund eforturi din celelalte paradigmă lingvistice – pentru nivelul istoric structuralismul, pentru cel universal gramatica generativă, iar pentru cel individual contribuțiile "lingvisticii idealiste" și/sau ale "stilisticii literare". Dar, ne atrage atenția Mircea Borcila, nu trebuie în nici un caz crezut că în integralism avem de-a face cu simple preluări a ceea ce fusese deja făcut în celelalte orientări ale lingvisticii secolului XX; e vorba, dimpotrivă, de o reinterpretare (de multe ori radicală, polemică) a ideilor fundamentale, în perspectiva integrală³.

Finalmente, vastitatea ansamblului de rezolvări ale unor probleme "regionale" sau "punctuale" în cadrul general al integralismului împiedică

¹ Cf. BORCILĂ 2002, p. 35; am insistat asupra funcției semnificative (trimițând chiar la studiul profesorului clujean) *supra*, în cap. **Cunoaștere originară, intuiție și reducție eidetică**.

² V., în vol. 1, **Argument-ul la Paradigme lingvistice ale secolului XX**.

³ Cf. BORCILĂ 2002, p. 36; v., în același volum de studii, și VILCU C 2002.

tratarea, sau chiar simpla lor enumerare în articolul menționat. Exegetul clujean remarcă importanța excepțională a acestora, chiar luate în izolare față de întreg¹; finalmente, însă, el insistă – și mai cu seamă în această privință autorul textului de față nu poate decât să-și exprime deplina aderență la poziția borciliană – asupra *totalității* revoluționare, de o deplină și profundă coerentă, a lingvisticii integrale în... *integralitatea ei*:

Doresc să subliniez totuși că ansamblul acestor contribuții particulare și cele mai importante dintre ele în parte își relevă adevărata valoare numai și numai în lumina vastei și profundei mutații a orizonturilor lingvisticii pe care, implicit sau explicit, o ilustrează. [BORCILĂ 2002, p. 37]

3.6.7. Câteva concluzii

Pentru Husserl, fenomenologia transcendentală este o știință a spiritului absolut singulară – în fapt, unica știință autentică, fiindcă *pură*, a spiritului. Dacă științele *naturii*, ca și științele calculatorii (pe care Coșeriu le-ar numi, în linia tripartiției aristoteliene, *logico-matematice*) aparținente epistemologiei pozitivist-galileene reprezintă "inamicul" prin excelență în contra căruia s-au îndreptat mereu atacurile filosofului, nici științele *istorice* (în linia deschisă de Dilthey) nu s-au numărat vreodată printre "favoritele" acestuia. Există, nu începe nici o îndoială în această privință, un domeniu specific al obiectelor culturale, al instituțiilor intersubiective, tradiționale etc., și cunoașterea nu poate fi completă fără explorarea acestor *regiuni* cu grad înalt și complex de constituire, care reprezintă un strat inalienabil al oricărei *lumi a vieții*. Dar tot astfel cum spiritul galilean a reușit să impună o falsă realitate obiectivistă ce a ajuns, în cele din urmă, să ne blocheze accesul la propriile noastre mijloace de cunoaștere/ constituire transcendentală, ca și la calitatea noastră primară și esențială de *ego*-uri efectuante, *orice altă tradiție* își conține – inevitabil – straturile surogative, artificiale. Toate acestea contaminează cu o imensă încărcătură istorică ceea ce, la origine, este pură (și simplă) survenire fenomenologică. Există, cu alte cuvinte, din punctul de vedere al lui Husserl, un fel de *productivitate (rea)* a timpului comunitar, care, desfășurându-se, constituie și depune conținuturi adesea nejustificate la nivelul prim și autentic al intuiției egologice. Acestui timp ce, în creșterea lui nu ne îndepărtează doar

¹ Cf. BORCILĂ 2002, p. 37.

cronologic de o vârstă *de aur*, ci și *semnificativ* de propria noastră natură *supratemporală*, filosoful îi opune recursul (întotdeauna posibil sincronic) la intuiția eidetică și la datele concrete ale experienței transcendentale. De asemenea, *universul simbolic* al ființei umane reprezintă, din punctul de vedere al raționalismului fenomenologic, un neajuns, în măsura în care ceea ce cauță filosoful este un mod de a gândi absolut liber de pre-judecăți.

Nu trebuie să ne mirăm, atunci, că *din punctul de vedere al fenomenologiei transcendentale*, fenomenologia transcendentală e știința primă prin definiție – și aceasta nu doar datorită unui *pro domo* specific oricărei doctrine umane, ci din motive de mult mai mare adâncime. Într-adevăr, putem pleca de la chestiunea primară a intenționalității subiect-obiect (sau ca să folosim un limbaj mai tehnic și mai plin de acuratețe, de la cea a survenirii *noetico-noematice* a fenomenelor), afirmând că mecanismul acesteia e același indiferent dacă obiectul despre care e vorba este pur formal, sau natural, sau cultural. Este tocmai ceea ce face Husserl, și această opțiune în sine nu i se poate imputa. Am admis deja în repetate rânduri, de-a lungul prezentei lucrări, faptul că, într-o anumită dimensiune a activității sale lingvistice, *același lucru* îl face orice vorbitor (indiferent dacă doar gândește, sau și "spune", exteriorizează ceea ce a gândit). Când un "lucru" oarecare îmi apare în față, eu nu caut un cuvânt din limba română pentru a-l denumi; ci îl văd deja printr-un semnificat, fără însă a fi în mod normal conștient că îi dau un "nume" (și îl fixez drept corespondent unui conținut) idiomatic. Eu gândesc/ exprim lucrul așa cum (cred că) *el este. Actul intențional fenomenologic este identic cu actul lingvistic înțeles în prima lui dimensiune* (primul raport semiotic), cea (cel) a(l) orientării spre lucruri; și deocamdată tipul (epistemologic) al lucrului vizat nu intră în discuție. Din acest punct de vedere, insistența lui Husserl asupra caracterului cu totul special și a preeminenței faptelor fenomenologice, ca și a științei lor nu poate fi supusă nici unui reproș. Dimpotrivă, ea corespunde unei intuiții, unei *cunoașteri originare* a fiecărui dintre noi – ce constituie în sensul cel mai riguros al termenului un dat *universal uman*.

Atunci însă când suntem nevoiți a accepta că printre "obiectele" fenomenologic posibile se numără și subiecții străini sau *alter-ego*-urile, și mai cu seamă când înțelegem imposibilitatea de a le reduce complet

pe acestea la schema cognitiv-constituțională (*ego [subiect] – cogito – cogitatum [obiect]*) descrisă mai sus, ordinea de prioritate specificată (*fenomenologia înaintea și la baza tuturor științelor*) nu ne mai poate părea atât de evidentă. Orice formă a realității obiective ni se va revela a fi imposibil de cunoscut fără a străbate domeniul intersubiectivității; apelurile repetate ale lui Husserl la o reducție tematică la sfera propriului ne vor apărea drept imposibil de urmat în mod autentic; în fine, mediul eidetic pe care filosoful și l-ar fi dorit transparent și universal (astfel încât să poată mijloci/ ghida intenționalitatea monadică a oricărei vizări) ne va apărea ca inducând, cu de la sine putere, forme istorice ale intersubiectivității – prin intermediul cărora, de-abia, orice raportare la obiecte devine plauzibilă.

Din punctul de vedere al doctrinei integraliste, unicul loc din care se poate pleca în mod realist este studiul conținutului idiomatic, făcut cu respectarea specificității fiecărei limbi în parte: aşadar planul *istoric* al limbajului, cu potențele sale structurate, aşa cum apar ele în competența intuitivă a subiectului vorbitor, este dimensiunea de la care pornește totul. Este adevărat că direcția în care se merge este una foarte corect intuită de către fenomenologie: actul lingvistic urmărește, într-o primă dimensiune a sa (cu specificarea că nu e vorba de o primeitate cronologică, ci de una funcțională, vorbirea cuprinzând simultan cele trei planuri ale limbajului), orientarea universală a subiectului spre lucruri. Nu trebuie scăpate, însă, din vedere două "amănunte" esențiale. Mai întâi, chiar recunoscând această "funcție cognitivă" a limbajului, va trebui să ne reamintim că *a vorbi cu cineva* este mai important decât *a vorbi despre ceva*; în acest sens, alteritatea deja cristalizată în semnificatele planului istoric este inevitabil mobilizată în primul raport semiotic. Mai apoi, dincolo de a spune lucrurile aşa-cum-trebuie-ele-spuse universal, subiectul mai face un lucru: pe lângă a designa stări de fapte, el produce sens, adică revine dinspre vorbirea¹-despre-lume la o vorbire (cu cuvintele și cu lumea) a sa și de sine. Întâlnim aici o altă alteritate, una radicală, care este tocmai alteritatea oricărui subiect față de un altul și față de subiectitate în general. Fenomenologia, orientată, ca orice formă de raționalism, înspre descoperirea și afirmarea (structurii)

¹ Vorbire întrucâtva *impersonală*, tocmai în măsura în care ea este asumare a *sarcinii universale* a limbajului (v., *supra*, cap. respectiv).

unui *ego generic*, ratează și această dimensiune – în care ceea ce a fost deschis unei împărășiri universalizabile redevine pură singularitate. Nontransmisibilitatea sensului, incomensurabilitatea sa cu semnificatele și designatele, în fine interpretarea pe care el o presupune pun astfel în evidență o dimensiune de creativitate (și libertate) pe care, cel mai probabil, fenomenologia ortodox-husserliană ar fi incriminat-o. Integralist vorbind, omul are capacitatea definitorie de a putea (fără a urmări în chip expres aceasta) să reformeze însuși domeniul eidetic; or așa ceva este imposibil de admis într-o teorie care pleacă, și chiar radicalizant, de la cartesianism.

4. ÎNCHEIERI

4.1. "Bucurii" și "regrete"

Titlul de capitol pe care tocmai l-ați citit poate părea, la finalul unei teze de doctorat (sau al oricărei opere științifice) disonant, dacă nu chiar inaceptabil. Asemenea desfășurări argumentative sfârșesc, de obicei, cu siguranță de sine, prin niște **Concluzii**. Or, câteva încheieri (care să nu lase nelegate la capăt acele fire ce constituie urzeala tare, esențială a lucrării) vor exista în rândurile ce urmează; dar nu sub un titlu autoritar. Și mai cu seamă, nu cu pretenția că lucrurile spuse aici sunt definitiv tranșate. În acest sens, aceste ultime pagini sunt, din nou, un exercițiu de gândire – nu voi mai spune *slabă*, ar fi o ipocrizie după aproape 400 de pagini de teze și luări de poziție, ci *re-deschisă*: reorientată, după un lung efort constructiv și autoprotector, după autismul inherent redactărilor ce vor să se mențină coerente intern, către cititor. Și nici măcar acesta nu este cuvântul bun, ci: către interlocutor. Autorul prezentei teze nu este îndeajuns de postmodernist spre a adera la ideea „operei deschise”; el nu crede, cu alte cuvinte, în intervențiile voit destrucțurante care, zice-se, ar lăsa mult loc (în chiar corpul lor) „celuilalt”. Poate prea tradiționalist prin educație (și prin fire), el a încercat să realizeze un text masiv și – cel puțin atitudinal – închegat. Dialogul spiritual nu este un joc de puzzle, nu este rebusism și mai ales nu experimentalism („haideți să vedem dacă eu și Dvs. combinăm similar următoarele elemente”); el este, dimpotrivă, experiențialism, angajare dialogică, asumare a unui mod de a gândi, fără speranță orgolioasă, cum nu se poate mai plină de pericol, în ultimă instanță absurdă – că el ar fi unicul.

Și odată pronunțat acest cuvânt – experiențialism – mă pot întoarce la titlul prezentalui capitol: vocea care a desfășurat discursul acestor două volume nu este nicidcum (cititorul trebuie să-și fi dat seama, cu prisosință sau chiar iritare, de asta) obiectivistă. Să însemne aceasta că ea trebuie situată în polul opus, într-un subiectivism exacerbat? Că am asistat – pentru atâtă vreme și mai ales cu atât efort – doar la desfășurarea singulară a gândurilor (pentru că nu mai putem spune: a gândirii) unui individ contingent? Speranța mea este că nu. *Tot ceea ce există există pentru un subiect*, iată o idee cum nu se poate mai adevărată; dar subiectul nu este o entitate autarhică, liberă în mod absolut, ci, dimpotrivă, una corelativă lumii și intersubiectivității sale. În acest sens, o teză de doctorat în științele culturii este istoria, desfășurată public – într-un mediu academic -, a unei creșteri interioare parțial împărtășibile, a unui *Bildung*.

Cu atât mai mult, o teză de doctorat integralistă asumă conținuturi istorice (bază semnificativă de la care pornește totul), conținuturi (-ca-sarcini-) universale și o dimensiune în ultimă instanță *incomunicabilă*, tocmai ea *experiențială* în sensul cel mai acut al cuvântului.

În sensul acesta, aici nu putem vorbi – riguros – de concluzii; ci doar de impresia interioară (desigur rezemată pe toată dimensiunea științifică a lucrării) a unor reușite și a unor ratări.

Apartenența disciplinară a prezentei lucrări e, acum, cea care trebuie (re)discutată temeinic. Se poate pune, firește, întrebarea nu trebuia ea stabilită și afirmată încă de la început? Fapt este, însă – și aici rezidă una din calitățile fundamentale ale acestui tip de lucrare – că orice doctorand știe, firește, încă din start, în linii mari, care e teritoriul în care se avântă; dar nici unul nu are habar *ce i se va întâmpla* acolo. Mai degrabă decât, cu exactitate, unde va merge, el „simte” ce cauță, ce are de aflat. E o orientare după obiect (de cele mai multe ori după întrebări, sau chiar obsesii, punctuale) analogă – metaforic vorbind – investigației naturalistului ce are de urmărit viața cutărei ființe sau speciei vii, și nu celei a cartografului: direcțiile și locurile „ultime” nu se cunosc dinainte, ci se află, cel mai adesea cu fascinație, pe parcurs.

Desigur, odată acesta (parcursul) desfășurat, putem privi înapoi și face câteva (re)precizări:

Este teza care tocmai se încheie o teză filologică, mai degrabă decât una filosofică? La această întrebare sunt necesare două răspunsuri, care se completează unul pe celălalt. Primul răspuns este, simplu, da: indiferent care e cantitatea de pagini, argumente etc. aferentă „filosofiei”, respectiv „lingvisticii”, mizele ultime sunt două, și ambele țin de știința limbajului: prima dintre ele privește edificarea, în cât mai deplină claritate, a unei teorii preliminare pentru studiul fenomenelor de vorbire; cealaltă reliefarea acelor „lucruri” pe care lingvistica are a le spune filosofiei și fără de „ascultarea” atentă a căror aceasta din urmă riscă, în opinia mea, să-ți rateze obiectul și scopurile. Cel de-al doilea răspuns privește împărțirea actuală – biocratică – a domeniilor doctorale și afirmă că bipartitia filosofie vs. filologie e (mai ales pentru științele limbajului) artificială și perdantă. Aceasta nu înseamnă – cititorul care a urmărit lunga argumentație de aici o știe – că nu s-ar putea deosebi cele două teritorii

unul de altul; înseamnă, pur și simplu, că discutarea (fenomenelor) lor în drastică izolare e o eroare științifică fundamentală și că o abordare interdisciplinară pare a fi, azi mai mult ca oricând, posibilă și necesară.

Este aceasta o teză de filosofie a limbajului? Este; însă în măsură mult mai mică decât ar părea la prima vedere: cel puțin trei dintre marii filosofi aici pomeniți – Descartes, Kant și mai cu seamă Husserl – sunt „puriști”, refuză, adică, să vadă provocarea pe care „chestiunea semiologică” (spre a folosi expresia lui Saussure) o ridică în fața metafizicii. Apoi, „părintele structuralismului” (re)aduce în discuție fapte fundamentale și indeniabile ce ar justifica o reformă a filosofiei; dar structuralismul, și mai ales poststructuralismul extrapolează în bună măsură ilicit (s-ar putea spune chiar: absolutizează) chestiunea limbajului, mergând până la de(con)strucția onto- și chiar a gnoseologiei. Chomsky susține că ar face filosofie, dar se mărginește a căuta argumente notorii în amontele unei lingvistici ce se va dovedi în cele din urmă pur naturalistă. Peirce nu se ocupă în mod direct de problema limbajului; desigur, metafizica sa a treităii ni-l arată a fi fost mult mai aproape de revelația necesității de a regândi filosofia decât au ajuns vreodată cei mai mulți lingviști „de meserie”. În rezumat, am avut de-a face aici, de cele mai multe ori, sau cu filosofi non-interesați de limbajul propriu-zis, sau cu lingviști care nu au dus până la capăt proiectul lor filosofic. În cele din urmă, teza de față face filosofie a limbajului doar atât cât discută linia de gândire Aristotel-Humboldt-Coșeriu. Desigur, această axă e tocmai cea fundamentală pentru gândirea care stă „în fundalul” (mai precis: care constituie fundamentalul principal al) prezentului text; dar el nu despre ea vorbește în primul rând, ci despre fenomenologie – care, la Husserl, e una (cu „încăpățânare”) fără (problema) limbaj(ului).

Poate fi situată teza în epistemologia limbajului? Cu toate că ea conține elemente ce ne pot orienta în acest sens, nici aici nu avem de-a face cu apartenența fundamentală a argumentației. E discutată, desigur, chestiunea științelor culturii (în relația lor cu „celealte” științe) și a lingvisticii ca demers-pilot în câmpul lor epistemic. Și, la fel ca în cazul filosofiei, e pomenită posibilitatea unei reforme a epistemologiei, una orientată în sens eminentamente antipozitivist. Situate în imediata vecinătate a demersului central al tezei, chestiunile aferente „științei științelor” au totuși, în economia generală a lucrării, un rol metadiscursiv.

Teoria limbajului reprezintă – crede, la sfârșitul efortului său, autorul – domeniul axial al tezei. Dacă nu ar fi trebuit să poarte un titlu cât mai

explicit (unul cuprinzând numele lui Husserl și Coșeriu, ca și liniile lor principale „de activitate” – fenomenologia și lingvistica integrală), ea ar fi putut să se numească **Preliminarii teoretice (sau chiar speculative) ale lingvisticii designaționale**. Așa cum am încercat să arăt în câteva locuri, fenomenologia, ca teorie a *eidos*-urilor, a obiectelor intenționale și a atitudinii transcendentale în genere poate reprezenta „calea regală” pentru înțelegerea problemelor princip(i)ale ale activității vorbitorului în planul universal al limbajului (sau, mai precis, în primul raport semiotic).

Aceasta înseamnă și că prezenta teză nu este una de lingvistică propriu-zisă, mai precis de gramatică a vorbirii. Există, însă, în ea cel puțin un capitol (al doilea din cea de a treia **Secțiune**) dedicat problemei; de asemenea, toate cele scrise despre logica (semiotica) prefenomenologică a lui Husserl, despre gramatica generativ-transformațională a lui Chomsky, despre pragmatica referinței etc. ne poartă în apropierea unei tematice ce va reprezenta, cu siguranță, o direcție de urmat în continuare; deocamdată, trebuiau lămurite premisele teoretice ale unei astfel de lingvistici.

Finalmente, lucrarea de față nu este una de lingvistică „aplicată” sau „empirică”, fără ca aceasta să însemne că autorul ei ar putea accepta în vreun fel acuza de a se fi situat în „turnul de fildeș” al speculației. Una din meta-intențiile *forte* ale acestui demers - în întregul lui - a fost tocmai cea de a reafirma (mai cu seamă prin fenomenologie) demnitatea (eidetică a) teoriei și imposibilitatea de principiu a unei investigații (non-naive) care să țină de o știință „pur faptică”. Aceasta nu înseamnă cătuși de puțin dezinteresare în raport cu fenomenalitatea reală a limbajului; dar înseamnă considerarea acestei fenomenalități prin intermediul cunoașterii originare și din interiorul (intuitiv al) competenței lingvistice culturale. În acest sens, palierul strict aplicativ (căruia aş prefera, totuși, să-i spun experiențial-real) al lingvisticii ar fi reprezentat, pentru această teză (în absență, tocmai, a unei gramatici a vorbirii), o ambiție mult prea îndepărtată.

Marile nereușite ale acestei lucrări (e vorba, firește, de cele vizibile azi, pentru un autor încă orbit de proximitatea muncii sale; altele, poate mult mai grave, pot fi văzute, deocamdată, doar de cititor), sau ca să folosesc un cuvânt din titlul capitolului, marile ei regrete sunt direcțiile rămase deschise, dar neexplorate. Cămpul spiritual e locul unei fascinații continue

si vii; interlocutorii sunt cărți, idei și uneori parteneri de dezbatere „în carne și oase” a căror întâlnire nu lasă loc pentru liniștirea și mulțumirea de sine. Firește, o teză de doctorat e un loc în care trebuie demonstrată capacitatea de a organiza și săpăni; dar aceasta nu trebuie să ne ducă până la a uita acuitatea întrebărilor și faptul că, în realitate, dialogul (cu neliniștile lui productive) nu se încheie niciodată.

Din **Orizontul problematic** (volumul 1) lipsesc, spre exemplu, o discuție despre relația intelectul activ cu cel pasiv la Aristotel, una despre *res extensa* și *res cogitans* (în corelația lor... „pineală”) la Descartes, o explorare a **Criticii rațiunii practice** și mai ales a **Antropologiei din punct de vedere pragmatic** ale lui Kant, etc. Acestea sunt, desigur, puncte de fugă, și „plecarea” înspre - sau prin - oricare din ele ar fi destrucțurat și mai mult prima secțiune, ce suferă oricum de incapacitatea funciară de a se constituia ca un bloc compact. În legătură cu aceasta, cititorul trebuie rugat să-și imagineze domeniul ei, tocmai, ca pe unul *orizontic*, teritoriu în care mai multe paradigmă și moduri de a gândi se întrepătrund și încearcă să respire (firește, adesea tensionat: agonistic, și nu consensual) împreună, mai degrabă decât să se ciocnească precum plăcile tectonice. Nu vreau deloc să sugerez prin această metaforă că diferențele de puncte de vedere ar fi superficiale și că în adânc am avea armonie; dimpotrivă, tocmai aceste diferențe cântăresc enorm. Iată unul din motivele pentru care opțiunile teoretice „tari” și ceva mai punctuale ale autorului acestei teze au fost (atât de câte sunt) rezervate celei de-a treia **Secțiuni**.

Omisuni masive sunt și în secțiunea dedicată cărților antume a lui Husserl, care a reușit să schițeze doar trei domenii de discuție ce ar fi merităt, fiecare, o teză separată; le-am numit în câteva locuri, și le reamintesc acum: 1. domeniul gândirii prefenomenologice a filosofului, mai cu seamă al teoriei sale a semnelor și a logicii; 2. domeniul postfenomenologic, în special al filosofiei *Lebenswelt*-ului; și 3. domeniul temporalității, acesta din urmă „penetrat” din când în când de către investigația noastră – niciodată, însă, până spre miezul lui cu adevărat incandescent.

Și discutând aici despre omisiuni, trebuie spus lucrul poate cel mai grav: tratarea zgârcită și inconstantă a surselor „secundare” reprezintă un defect evident (și, foarte probabil, major) al lucrării. Dar este un defect asumat; chiar discutând – în general – „doar” cu Husserl, Coșeriu, Aristotel, Descartes, Kant etc., nu și cu (spre a nu-i pomeni decât pe cei mai fascinanți :) Ciomoș, Copoeru, Richir, Durafour, di Cesare,

Zabulică etc., teza a atins o lungime și pe alocuri o complicație serioasă . Cu atât mai regretabilă – din punctul meu de vedere, cel puțin - este absența, în linii mari, din corpul propriu-zis al tezei a numelor colaboratorilor „vii” apropiati, în dialog continuu cu care tot ceea ce s-a scris aici a căpătat formă și sens: Mircea Borciliă, Carmen Vlad, Emma Tămăianu, Horea Poenar, regretatul Lucian Lazăr, Lolita Zagăievschi, Eugenia Bojoga, Oana Boc, Cristian Bota, Ecaterina Bulea, Ciprian Țiprigan (Speranza) și alții. Singura speranță pe care o am, în acest sens, este că această colaborare plină de energie și provocare va produce în viitor intervenții punctuale (în articole științifice sau de „simplă” dezbatere culturală) - în care teme mult mai clare de dezbatere vor putea fi întoarse, colaborativ sau polemic, pe toate fețele.

Revenind la **Secțiunile** lucrării: este evident că a III-a dintre ele e cea care s-a apropiat cel mai mult de titlul (și mai ales de subtitlul) acestui demers doctoral. Aici sunt reluate concepțele fundamentale, în definirea lor dialogică. Sper – mai mult decât atât, aici pot spune *cred*, sau chiar *consider* - că mai ales în această parte a lucrării am reușit să dovedesc existența unei conexiuni intime și puternice, de nedesfăcut, între fenomenologia husserliană și integralismul coșerian. Relația între cele două nu este marginală pentru știința limbajului, și mai ales nu este insignifiantă pentru o fenomenologie care „și-ar fi încheiat” cu ceva vreme în urmă parcursul istoric. Cu alte cuvinte, lucrarea de față este orice altceva decât o încercare de arheologie „în” lingvistica integrală; ea se dorește a fi o contribuție la integralismul viu. Coșeriu și Husserl nu mai sunt, firește, de câțăva vreme în-carne-și-oase printre noi; dar, în oricât de mare măsură acesta este un de neierat clișeu, într-un anume sens abia de acum începem să-i putem vedea împreună. Cât despre conexiunea însăși între cele două „științe”, nu am nici cea mai mică îndoială că ea se va dovedi, poate chiar în viitorul apropiat, de o fertilitate extraordinară.

4.2. Pod cu trei capete

Făpturile stau pe cuvântul-cel-de-viață-făcător
al lui Dumnezeu ca pe un pod de diamant,
dedesubtul prăpastiei infinitului dumnezeiesc,
deasupra prăpastiei propriului lor neant.

(sfântul Filaret al Moscovei)

Cititorul poate socoti că teza de doctorat/ textul propriu-zis științific s-a(u) încheiat cu ultimele cuvinte ale precedentului capitol; ceea ce se adaugă aici ar fi trebuit, poate, să apară cu titlul de anexă. (Cum, însă, avem obiceiul, probabil justificat, de a ignora anexele, mi-am permis o licență discursivă). O alătur lucrării doar spre a menționa o idee care a însoțit (din umbră, dar exercitând o presiune continuă asupra a tot ceea ce se desfășura aici) întregul demers de redactare a ceea ce citiți. Ideea a căpătat contur într-o carte în lucru, sau mai exact a cărei scriere s-a întrerupt spre a face loc celei de față, și care va purta același titlu ca și capitolul în care ne găsim.

Îmi imaginez întreaga fenomenalitate, în linia unei metafore humboldtiene pe care am citat-o și aici („la rândul lui cuvântul devine el însuși un obiect în raport cu sufletul și vine să aducă o particularitate nouă, suplimentară, ce se distinge de subiect, în aşa măsură încât în concept există de acum încolo trei lucruri: amprenta obiectului, felul în care ea este primită în subiect și efectul produs de cuvânt ca sunet lingvistic”) ca pe un pod (desigur foarte departe, în soliditate, de cel descris în metafora pe care tocmai am așezat-o drept *motto* acestui capitol) cu trei margini sau puncte de rezistență, fiecare dintre ele îngăduind spiritului individual – care se mișcă pe acest pod și, într-un oarecare sens, e el însuși podul – odihnă doar cu prețul unei orbiri temporare față de faptul că există (ceil)alți doi piloni,

(cele)alte două seducții irepresibile, și față de destinalitatea de fond a rătăcirii continue între trei „actanți ontologici”.

Mă voi mărgini însă la a cita din textul cărții despre care am pomenit – petru a putea merge, apoi, spre ultima încheiere a acestei teze:

[Vorbesc aici] despre tot. [Despre] fiecare lucru din apropierea ta, fiecare lucru închipuit dincolo de orizont. [Despre] fiecare fenomen: lucrat, constituit, modificat, pierdut din atenție, apoi reprofilat pe fondul lumii, totul prins, continuu, în dialogul, în negocierea între lucrurile indisponibile la a căror existență/ desfășurare în sine nu ai acces, subiectul liber să constituie care ești și limbă, martor secret și indispensabil, în mediul semnificativ al căreia orice constituire capătă ființă.

Pod cu trei capete (metaforă primă, nucleu generativ al cărții pe care o citești). Ființă mereu efemeră, dar mereu clară până la strălucire, vie până uneori la deznădejde, arcuită și perpetuu mișcată între trei agenți ai constituirii, la rândul lor mereu modificăți fiecare prin dialogul - prin lupta - cu ceilalți doi.

Pod peste care tu, setea ta de adânc și fundament aleargă, neliniștită, visând mereu să stea, și totuși fără răgaz, căștigând greu, în timp, speranța - doar - că mântuirea nu-i poate la capătul rătăcirii, ci în chiar acuratețea fragilă și onestitatea cu care tu trăiești - și ești - rătăcirea însăși. Aspirat de înălțime, cu fiecare centimetru căștigat mai irespirabilă, mai de nesușinut. Amețit de hăul de dedesubt, îngreunat de sentimentul că întunericul locuiește adâncul luminii, fără să poată vreodată contamină, încercând totuși mereu să-o disloce.

Dacă viața, aşadar, ar fi alcătuită din clipe, din simultaneități izolabile una de alta, dacă am putea fotografia că și un singur astfel de moment, am descoperi cu stupefație o imagine humboldtiană: un obiect el însuși invizibil, un subiect și-un cuvânt - cooperând și scoțând din neant Fenomenul.

4.3. Temporalitate și (iar) alteritate. Pentru o "altă" fenomenologie

Acest ultim „capitol” al prezentei lucrări ar putea fi considerat și el – în chiar mai mare măsură decât cel precedent – o anexă: pe măsură ce a avansat în aceste trei „încheieri”, cititorul trebuie să fi sesizat scăderea progresivă a gradului de scientificitate, ca și a rigidității argumentative a discursului, și instalarea, discretă, treptată - însă nu mai puțin reală - a unei alte mize și a unui alt stil. Am afirmat încă din capitolul de „bucurii și regrete”, că nu doresc o încheiere „tare” a acestui demers; dimpotrivă, idealul (firește intangibil în realitate) mi-ar părea realizarea unui discurs care să sfărșească relaxându-se până la ștergerea-de-sine, mai mult, să se rarefieze până la o dispariție discretă, indicibilă, imposibil de situat cu exactitate în litera paginii - sau în gândul ei - ultime.

Trebuie vorbit aici – însă doar ca o deschidere, timidă, aproape naivă – despre *eventualitatea unei alte fenomenologii*; ea a fost pomenită, în alte părți ale acestei lucrări, în termeni mai apăsați, mai deciși, drept fenomenologie ce ar începe nu cu relația subiect-obiect (și cu temporalizarea specifică acestui tip de intenționalitate), ci cu cea subiect-subiect. A descrie posibilitatea unei astfel de științe a intersubiectivității originare și vîi este, desigur, sarcina unei cu totul alte munci decât cea care tocmai se încheie; tot ce am dorit să adaug aici este o metaforă – una care să îi deseneze, nu vag, dar totuși extrem de schematic (altfel spus: eidetic, dar disperat) liniile de potențialitate.

Metafora mea privește temporalitatea, constituirea unui alt timp decât cel al obiectualității – timp autentic intersubiectiv, dar care tocmai în autenticitatea sa e aproape imposibil de sesizat, de prinț, de asumat ca trăire. O voi așeza, la finalul finalului, (tot) într-o tehnoredactare alta decât a întregii lucrări, spre a prilejui o ieșire din acesta făcută aproape pe nesimțite:

[Stai în față oglinzi. Mîști mâna dreaptă; simultan, cel din față ta mișcă mâna lui stângă. Diferența aceasta, totuși, nu te neliniștește: deși răsturnată, reflectarea rămâne guvernată de o simetrie desăvârșită. În limpezimea absolută

a cristalului, te vezi - îți spui - aşa cum eşti. O geometrie linișitoare, pe deplin euclidiană, domină impasibil relația ta cu celălalt. Sau poate ar trebui să punem totul pe seama absenței timpului dintre voi: instantaneu, lumina izbește suprafața (plan desăvârșit, fără nici o zgârietură, fără nici o curbă - copie materială a planului matematic) și se întoarce, fără ca, speră tu, cel care vede să fie mai bătrân decât cel care este văzut.

Cât e de posibil, totuși, ca un subiect să se recunoască pe sine însuși într-un obiect (oricât de perfect sau, ca oglinda, de nu-în-el-însuși-semnificativ: pentru că nu privești oglinda, ci pe cel despre care crezi că eşti tu)? Cum să nu pierzi, investindu-încredere în acest mod al autocunoașterii, esența primă a ceea ce de fapt eşti, subiectitatea însăși? Pentru că tu eşti un stăpân (tată, acum îi scoți limba, iar o secundă mai târziu te gândești să te scarpini după ureche); pe când cel din oglindă e un sclav; mai rău: un sclav te-ar putea ajuta să faci unele lucruri de care n-ai chef; cel din oglindă doar te imită. Pentru că tu eşti în timp; nu și el (el doar maimuțărește timpul).

Alternativa, totuși, te sperie: pentru că îți se sugerează că doar un subiect ar putea oglindii ceea ce în mod esențial eşti. "Dar mă va vedea și mă va spune el întocmai aşa cum sunt?" "Dar nu se va insinua, între mine și reflectarea mea, timp?" Îl vei vedea gândind - și vei avea de trăit o penibilă așteptare până când vorbele sau gesturile (imperfecte limbaje, comparate cu demnitatea neabătută, neocolită a luminii) lui îți vor răspunde, te vor descrie. Si când într-un sfârșit o vor face, nu te vei recunoaște. Vei fugi.

Vei alerga înapoi în fața oglinzi. Vei judeca lumea după un principiu al oglinzi: să nu privesc lucrurile subiectiv! Te vei judeca pe tine după același principiu: să fiu obiectiv! Fără să știi că „prietenul” din oglindă, dublul despre care crezi că-i prins fără ieșire în spatele cristalului, s-a insinuat deja în tine, te-a ocupat, te-a înghițit. Că ai devenit copia copiei; că originalul e tot mai fără de întoarcere pierdut. Că prin uitarea timpului nu câștigi etermitatea, ci o doar moarte devreme.

Fiindcă timpul nu-i e veșniciei zid; ci ușă.]

Bibliografie

[vol 1 și 2.]

AARSLEFF = Hans Aarsleff, **Introduction**, în Wilhelm von Humboldt, **The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind**, Cambridge University Press, 1988.

ARISTOTEL *CAT.* = Aristotel, **Categorii**, Ed. Humanitas, București, 1994.

ARISTOTEL *DE AN.* = Aristotel, **Despre suflet**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1969.

ARISTOTEL *DE INT.* = Aristotel, **Despre interpretare**, Ed. Humanitas, București, 1998.

ARISTOTEL *FIZ.* = Aristotel, **Fizica**, Ed. Științifică, București, 1966.

ARISTOTEL *MET.* = Aristotel, **Metafizica**, Ed. Academiei R.P.R., București, 1965.

ARISTOTEL *ORG.* = Aristotel, **Organon, IV (Topica, Respingerile sofistice)**, Ed. Științifică, București, 1963.

ASCHENBERG = Heidi Aschenberg, **Teoría de la gramática. La concepción de Eugenio Coseriu**, în “Odisea”, 3/2003, p. 55-68.

AUBENQUE = Pierre Aubenque, **Problema ființei la Aristotel**, Ed. Teora, București, 1998.

AUSTIN = J. L. Austin, **Cum să faci lucruri cu vorbe**, Ed. Paralela 45, Pitești, 2005.

BARTHES 1964/1980 = Roland Barthes, **Imaginarea semnului**, în **Pentru o teorie...**, 1993, p. 120-126.

BARTHES 1966/1980 = Roland Barthes, **Critică și adevăr**, în **Pentru o teorie...**, p. 156-178.

BELL = David Bell, **Husserl**, Routledge, New York & London, 1990.

BENNINGTON & DERRIDA = Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, **Derridabase**, Éds.. du Seuil, Paris, 1991.

BENVENISTE 1958/2001 = Émile Benveniste, **De la subjectivité dans le langage**, în **Pragmatique...**, p. 14-20.

BENVENISTE 1966 = Émile Benveniste, **Problèmes de linguistique générale**, vol. I, Éds.. Gallimard, Paris.

BENVENISTE 1970/2001 = Émile Benveniste, **l'appareil formel de l'ennonciation**, în **Pragmatique...**, p. 15-20.

BERGSON = Henri Bergson, **Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței**, Ed. Dacia, Cluj, 1993.

BERNARDO = José María Bernardo, **La construccion de la lingüística Un debate epistemológico**, Universidad de Valencia, 1995.

BIEMEL = Walter Biemel, **Heidegger**, Ed. Humanitas, 1996.

BORCILĂ 1981 = Mircea Borcila, **Noi orizonturi în poetica americană**, în Borcila, McLain (eds.), **Poetica americană. Orientări actuale**, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, p. 15-97.

BORCILĂ 1987 = Mircea Borcila, **Paradoxul funcțiilor metaforice în poetica lui Blaga**, în “Tribuna”, Cluj-Napoca, 4 iunie, p. 2.

BORCILĂ 1988 = Mircea Borcila, **Eugenio Coseriu și orizonturile lingvisticii**, în “Echinox”, Cluj-Napoca, XX, nr. 5, p. 1, 4-5.

BORCILĂ 1994 = Mircea Borcila, **Semantica textului și perspectiva poeticii**, în “Limbă și literatură”, vol II.

BORCILĂ 1996 = Mircea Borcila, **Bazele metaforicii în gîndirea lui Lucian Blaga**, în “Limbă și Literatură”, XLI, vol. I, p. 28-39.

BORCILĂ 1997 = Mircea Borcila, **Între Blaga și Coșeriu. De la metaforica limbajului la o poetică a culturii**, în “Revista de filosofie”, XLIV, nr. 1-2, p. 147-163.

BORCILĂ 2001 = Mircea Borcila, **Început de drum în studiile integraliste**, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, seria Philologia, nr. 4, p. 3-14.

BORCILĂ 2002 = Mircea Borcila, **Eugeniu Coșeriu, fondator al lingvisticii ca știință a culturii, în Un lingvist...**, p. 31-38.

BORCILĂ 2002-2003 = Mircea Borcila, **Lingvistica integrală și fundamentele metaforologiei**, în “Dacoromania”, serie nouă, VII-VIII, Ed. Academiei Române, p. 47-77.

BRENTANO = Franz Brentano, **Psihologia din punct de vedere empiric**, Cartea a doua, **Despre fenomenele psihice în general**, cap. 1, **Despre deosebirile dintre fenomenele psihice și fizice**, în **Conceptul...**, p. 23-55.

CARCHIA 1983/1998 = Gianni Carchia, **Elogiul aparenței**, în **Gîndirea...**, p. 73-81.

CASSIRER = Ernst Cassirer, **Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane**, Ed. Humanitas, București, 1994.

CASTILLO 2003 = Jesús G. Martínez del Castillo, **La teoría del hablar, una teoría del conocimiento**, în “Odisea. Revista de estudios ingleses”, nr. 3, Universidad de Almería, p. 131-154.

CASTILLO 2004 = Jesús G. Martínez del Castillo, **La lingüística del decir. El logos semántico y el logos apofántico**, Granada Lingüística.

CASTILLO 2005a = Jesús G. Martínez del Castillo, **El significado en Coseriu: fundamentación teórica y estudio**, în **Eugenio Coseriu in memoriam**, Ed. Granada, Granada Lingüística, p. 59-76.

CASTILLO 2005b = Jesús G. Martínez del Castillo, **Los universales en Coseriu: aplicación de una teoría**, în **Eugenio Coseriu in memoriam**, Ed. Granada, Granada Lingüística, p. 189-201.

CĂLINESCU = Matei Călinescu, **Modernitate, modernism, modernizare: variații pe teme moderne**, în **Postmodernismul. Deschideri filosofice**. Antologie de Aurel Codoban, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

CHISHOLM 1967/2002 = Roderick M. Chisholm, **Intenționalitatea**, în **Conceptul...**, p. 183-196.

CHISHOLM 1990-1991/2002 = Roderick M. Chisholm, **Structura formală a intenționalului. Un studiu metafizic**, în **Conceptul...**, p. 197-210.

CHOMSKY 1957/1966 = Noam Chomsky, **Syntactic Structures**, Mouton & Co, The Hague, Paris, 1966.

CHOMSKY 1964 = Noam Chomsky, **Current Issues in Linguistic Theory**, Mouton & Co, The Hague, Paris.

CHOMSKY 1965 = Noam Chomsky, **Aspects of the Theory of Syntax**, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

CHOMSKY 1966 = Noam Chomsky, **Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought**, Harper & Row Publishers, New York.

CHOMSKY 1968 = Noam Chomsky, **Language and Mind**, Harcourt, Brace & World, New York.

CHOMSKY 1975 = Noam Chomsky, **Topics in the Theory of Generative Grammar**, Mouton & Co, The Hague, Paris.

CHOMSKY 1986 = Noam Chomsky, **Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use**, Praeger, New York, Westport, Connecticut, London.

CHOMSKY 1995 = Noam Chomsky, **The Minimalist Program**, Massachusetts Institute of Technology.

CHOMSKY 2000 = Noam Chomsky, **New Horizons in the Study of language and Mind**, Cambridge University Press.

CIOABĂ = Cătălin Cioabă, **Timp și temporalitate**. Comentariu la conferința *Conceptul de timp* de Martin Heidegger, Ed. Humanitas, 2000.

CIOMOȘ = Virgil Ciomoș, **Timp și eternitate**, Ed. Paideia, București, 1999.

CODOBAN 1984 = Aurel Codoban, **Structura semiologică a structuralismului. Critica unei semiologii pure și practice**, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

CODOBAN 1988 = Aurel Codoban, **Eugenio Coseriu, un filosof al limbii pentru secolul XXI**, în “Echinox”, anul XX, nr. 5, p. 3.

CODOBAN 1995 = Aurel Codoban, **Postmodernismul - o contrautopie?**, în **Postmodernismul. Deschideri filosofice**. Antologie de Aurel Codoban, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

CODOBAN 2001 = Aurel Codoban, **Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și semiotică**, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

TĂNĂSESCU = Ion Tănărescu, **Notă asupra traducerii, Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări**. Antologie de Ion Tănărescu, Ed. Paideia, București, 2002.

COPCEAG = Dumitru Copceag, “Realismul lingvistic” sau doctrina științifică a lui Eugenio Coșeriu, în “Echinox” nr. 10-12/1996, p. 14-15.

COPOERU = Ion Copoeru, *Aparță și sens. Repere ale fenomenologiei constitutive*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

COȘERIU & GECKELER = Eugenio Coșeriu, Horst Geckeler, *Trends in Structural Semantics* (Beiträge zur Linguistik, 158), Narr, Tübingen, 1981.

COȘERIU (INTERV.) 1996a = **Ființă și limbaj**. Interviu cu E. Coșeriu realizat de Lucian Lazăr, în “Echinox” nr. 10-12/ 1996, p. 3-6.

COȘERIU (INTERV.) 1996b = **Lingvistica integrală**. Interviu cu Eugeniu Coșeriu realizat de Nicolae Saramandu, Ed. Fundației Culturale Române, București.

COȘERIU (INTERV.), 1997 = “**Die Sachen sagen, wie sie sind**”. Eugenio Coșeriu im Gespräch. Interviuri de Johannes Kabatek & Adolfo Murguia, Narr, Tubingen, 1997.

COȘERIU 1951/1995 = Eugen Coșeriu, *Introducere în lingvistică*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1995.

COȘERIU 1952/1967 = Eugenio Coșeriu, *Sistema, norma y habla*, în *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Segunda Edición, Ed. Gredos, Madrid, 1967, p. 11-113.

COȘERIU 1952/1977 = Eugenio Coșeriu, *La creación metaforica en el lenguaje*, în *El hombre y su lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, 1977, p. 66-102.

COȘERIU 1954/1967 = **Forma y sustancia en los sonidos del lenguaje**, în *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Ed. Gredos, Madrid, 1967, p. 115-234.

COȘERIU 1955/1967 = Eugenio Coșeriu, *Determinación y entorno. Dos problemas de una lingüística del hablar*, în idem, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Ed. Gredos, Madrid, 1967, p. 282-323.

COȘERIU 1955/1978 = Eugenio Coșeriu, *Sobre las categorias verbales ('partes de la oración)*, în idem, *Gramática. Semántica. Universales. Estudios de lingüística funcional*, Ed. Gredos, Madrid, 1978, p. 50-78.

COȘERIU 1957/2004 = **Logicism și antilogicism în gramatică**, în *Teoria limbajului și lingvistică generală. Cinci studii*, Ed. Enciclopedică, București, 2004, p. 239-264.

COȘERIU 1958/1997 = Eugenio Coșeriu, *Sincronie, diacronie și istorie*, Ed. Enciclopedică, București, 1997.

COȘERIU 1966/1977a = Eugenio Coșeriu, *El hombre y su lenguaje*, în COȘERIU 1977, p. 14-33.

COȘERIU 1966/1977b = Eugenio Coșeriu, *El lenguaje y la comprensión de la existencia del hombre actual*, în COȘERIU 1977, p. 34-64.

COȘERIU 1967/1977 = Eugenio Coșeriu, *L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotelico*, în idem, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, 1977, p. 13-62.

COȘERIU 1968/1977 = Eugenio Coșeriu, *Tesis sobre el tema “lenguaje y poesía”*, în COȘERIU 1977, p. 201-207.

COŞERIU 1969/1978 = Eugenio Coseriu, **Semántica, forma interior del lenguaje y estructura profunda**, în COŞERIU 1978, p. 112-127.

COŞERIU 1970/1991 = Eugenio Coseriu, **Significado y designación a la luz de la semántica estructural**, în idem, **Principios de semántica estructural**, Ed. Gredos, Madrid, p. 185-209.

COŞERIU 1971/1978 = Eugenio Coseriu, **Semántica y gramática**, în COŞERIU 1978, p. 128-147.

COŞERIU 1972/1978 = Eugenio Coseriu, **Los universales del lenguaje (y los otros)**, în COŞERIU 1978, p. 148-206.

COŞERIU 1973/1977 = Eugenio Coseriu, **La “situación” en la lingüística**, în COŞERIU 1977, p. 240-256.

COŞERIU 1973/2000 = Eugeniu Coşeriu, **Lecții de lingvistică generală**, Ed. Arc, Chișinău, 2000.

COŞERIU 1976/1978 = Eugenio Coseriu, **Lógica del lenguaje y lógica de la gramática**, în COŞERIU 1978, p. 15-49.

COŞERIU 1977 = Eugenio Coseriu, **El hombre y su lenguaje**, Ed. Gredos, Madrid.

COŞERIU 1978 = Eugenio Coseriu, **Gramática. Semántica. Universales. Estudios de lingüística funcional**, Ed. Gredos, Madrid.

COŞERIU 1980 = Eugenio Coseriu, **Interdisciplinarità e linguaggio**, în **L'accostamento interdisciplinare allo studio del linguaggio**, antologie, Franco Angeli, Milano.

COŞERIU 1981/1997 = Eugenio Coseriu, **Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso**, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

COŞERIU 1982/1992 = Eugenio Coseriu, **Le changement linguistique n'existe pas**, în „Communication & Cognition”, vol. 25, nr. 2-3, 1992, pp. 121-136.

COŞERIU 1983 = Eugenio Coseriu, **Mas allà del estructuralismo**, Universidad de San Juan, Argentina.

COŞERIU 1988/1992 = Eugenio Coseriu, **Competencia lingüística. Elementos de la teoría del hablar**, Ed. Gredos, Madrid, 1992.

COŞERIU 1990 = Eugenio Coseriu, **Semántica estructural y semántica “cognitiva”**, in „Jornadas de Filología” (Profesor Francisco Marsá. Collecció homenages 4), Publicacions Universitat de Barcelona, p. 239-282.

COŞERIU 1992 = Eugenio Coseriu, **Principiile lingvisticii ca știință a culturii**, în „Apostrof”, Cluj-Napoca, nr. 2 (30), p. 11, 14.

COŞERIU 1994 = Eugenio Coseriu, **Il primato de la storia**, în **Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi**, Roma, p. 933-955.

COŞERIU 1995 = Eugenio Coseriu, **Actualisation, discrimination, délimitation. La deixis dans le cadre de la détermination nominale**, în **Diachronie et variation linguistique. La deixis temporelle, spatiale et personnelle**, Communication & Cognition, Studies in Language, 6. Gent, p. 7-13.

COȘERIU 1999/2001 = Eugenio Coseriu, **Le langage: *diacriticon tes ousias. Dix th̄ses à propos de l'essence du langage et du signifié***, în „Percevoir: monde et langage”. **Invariance et variabilité du sens vécu**, Mardaga, Liège, avril 2001, p. 79-84.

COȘERIU 2000/2002a = Eugenio Coseriu, **Prolusione. *Orationis fundamenta: La preghiera come testo***, în **Atti del Congresso Internazionale “Orationis Millenium”, L’Aquilla, 24-30 giugno 2000**, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, p. 24-47.

COȘERIU 2000/2002b = Eugenio Coseriu, **Bilancio provvisorio. I quattro universi di discorso**, în **Atti del Congresso Internazionale “Orationis Millenium”, L’Aquilla, 24-30 giugno 2000**, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, p. 524-532.

CULLER = Jonathan Culler, **Structuralist Poetics. Structuralism, Linguistics and the Study of Literature**, Routledge and Keegan Paul, London, 1975.

DERRIDA 1967 = Jacques Derrida, **De la grammatologie**, Les Éds.. du Minuit, Paris.

DESCARTES 1637/1990 = René Descartes, **Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe**, Ed. Academiei Române, București, 1990.

DESCARTES 1641/1997 = René Descartes, **Meditații metafizice**, Ed. Crater, București, 1997.

DI CESARE 1987 = Donatella di Cesare, **Aristotele, Humboldt e la concezione dinamica della lingua come *energeia***, în “Paradigm”, vol. 5, nr. 13, p. 65-84.

DI CESARE 1991 = Donatella di Cesare, **Introduzione**, în Wilhelm von Humboldt, **La diversità delle lingue...**, Editori Laterza, Roma, p. XII-XCVI.

DILTHEY = Wilhelm Dilthey, **Construcția lumii istorice în științele spiritului**, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

DUCROT = Oswald Ducrot, **Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique**, Éds. des Sciences et des Arts, Paris, 1991.

DURAFOUR 1981 = Jean-Pierre Durafour, **Quelques remarques sur les porteurs de la fonction désincriptive dans les groupes nominaux allemand et français**, în **Lógos Semantikós. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu**, vol. IV, Ed. Gredos, Madrid, p. 195-208.

DURAFOUR 2001 = Jean-Pierre Durafour, **Introduction**, în „Percevoir: monde et langage”. **Invariance et variabilité du sens vécu**, Mardaga, Liège, avril, p. 11-43.

DURAFOUR 2002 = Jean-Pierre Durafour, **Eugenio Coseriu: Epistemologue, philosophe du langage et linguiste. La sémentique génétique: une nouvelle poussée de la pensée coserienne**, în **Sprache und Welt**, Festgabe für Eugenio Coseriu zum 80. Geburstag, Gunter Narr Verlag, Tübingen, p. 33-70

Eco 1962/1965 = Umberto Eco, **L'œuvre ouverte**, Éds. du Seuil, Paris, 1965.

ECO 1976/1982 = Umberto Eco, **Tratat de semiotică generală**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

Eco 1979/1991 = Umberto Eco, **Lector in fabula**, Ed. Univers, București, 1991.

Eco 1983/1998 = Umberto Eco, **Anti-Porfiriu**, în **Gîndirea...**, p. 47-72.

ECO 1990/1996 = Umberto Eco, **Limitele interpretării**, Ed. Pontica, Constanța, 1996.

ENGELHARDT = Paul Engelhardt, **Intentio**, în **Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări**. Antologie de Ion Tănăsescu, Ed. Paideia, București, 2002, p. 57-76.

FLORIAN = Mircea Florian, **Metafizica scopurilor: artă și organism**. Studiu introductiv la Immanuel Kant, **Critica facultății de judecare**, Ed. Științifică și Encyclopedică, București, 1981, p. 13-36.

FRANCK = Manfred Franck, **Două secole de critică a raționalității și supralicitarea ei 'postmodernă'**, în **Postmodernismul. Deschideri filosofice**. Antologie de Aurel Codoban, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

FREGE = Gottlob Frege, **Du sens et de la référence**, în **Pragmatique...**, p. 95-113.

GADAMER 1953/2001 = Hans-Georg Gadamer, **Adevărul în științele spiritului**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 395-399.

GADAMER 1957/2001 = Hans-Georg Gadamer, **Ce este adevărul?**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 400-408.

GADAMER 1959/2001 = Hans-Georg Gadamer, **Despre cercul înțelegerii**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 409-414.

GADAMER 1960/2001a = Hans-Georg Gadamer, **Adevăr și metodă, vol. I**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 9-366.

GADAMER 1960/2001b = Hans-Georg Gadamer, **Natura lucrurilor și limba lucrurilor**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 415-422.

GADAMER 1966/2001 = Hans-Georg Gadamer, **Omul și limba**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 469-474.

GADAMER 1970/2001a = Hans-Georg Gadamer, **Limbă și înțelegere**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 495-505.

GADAMER 1970/2001b = Hans-Georg Gadamer, **În ce măsură limba prescrie gîndirea?**, în **Adevăr și metodă**, Ed. Teora, București, 2001, p. 506-511.

Gîndirea... = **Gîndirea slabă**. Antologie, Ed. Pontica, Constanța, 1998.

GRICE 1957/2001 = H. Paul Grice, **Meaning**, în **Pragmatique...**, p. 406-413.

GRICE 1975/2001 = H. Paul Grice, **Logique et conversation**, în **Pragmatique...**, p. 422-437.

GRICE 1978/2001 = H. Paul Grice, **Further Notes on Logic and Conversation**, în **Pragmatique...**, p. 438-451.

HAAR = Michel Haar, **Heidegger și esența omului**, Ed. Humanitas, București, 2003.

HABERMAS = Jürgen Habermas, **Cunoaștere și comunicare**, Ed. Politică, București, 1983.

HAEGEMAN = Liliane Haegeman, **Introduction to Government and Binding Theory**, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1991.

HEDWIG = **Despre receptarea modernă a intenționalității: Aristotel – Ockham – Brentano**, în **Conceptul...**, p. 143-182.

HEIDEGGER 1924/2000 = Martin Heidegger, **Der Begriff der Zeit/Conceptul de timp.** Ediție bilingvă, Ed. Humanitas, București, 2000.

HEIDEGGER 1927/1994 = Martin Heidegger, **Ființă și timp**, Ed. Jurnalul Literar, 1994.

HEIDEGGER 1929/1953 = Martin Heidegger, **Kant et le problème de la métaphysique**, Éds. Gallimard, Paris, 1953.

HEIDEGGER 1929/1988a = Martin Heidegger, **Ce este metafizica?**, în **Repere pe drumul gîndirii**, Ed. Politică, București, 1988, p. 15-52.

HEIDEGGER 1929/1988b = Martin Heidegger, **Despre esența temeiului**, în **Repere pe drumul gîndirii**, Ed. Politică, București, 1988, p. 53-122.

HEIDEGGER 1930/1988 = Martin Heidegger, **Despre esența adevărului**, în **Repere pe drumul gîndirii**, Ed. Politică, București, 1988, p. 123-160.

HEIDEGGER 1935/1999 = Martin Heidegger, **Introducere în metafizică**, Ed. Humanitas, București, 1999.

HEIDEGGER 1938/1998 = Martin Heidegger, **Timpul imaginii lumii**, Ed. Paideia, București, 1998.

HEIDEGGER 1939/1988 = Martin Heidegger, **Despre esență și conceptualul lui physis. Aristotel, Fizica, B1**, în **Repere...**, p. 203-274.

HEIDEGGER 1943/1988 = Martin Heidegger, **Postfață la Ce este metafizica?**, în **Repere...**, p. 275-290.

HEIDEGGER 1943/2001 = Martin Heidegger, **Parmenide**, Ed. Humanitas, București, 2001.

HEIDEGGER 1946/1988 = Martin Heidegger, **Scrisoare despre “umanism”**, în **Repere...**, p. 291-344.

HEIDEGGER 1949/1988 = Martin Heidegger, **Introducere la Ce este metafizica?**, în **Repere...**, p. 345-366.

HERSCH = Jeanne Hersch, **Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene**, Ed. Humanitas, București, 1994 .

HJELMSLEV = Louis Hjelmslev, **Preliminarii la o teorie a limbii**, Centrul de Cercetări Fonetice și Dialectale, București, 1967.

HUMBOLDT 1799/1999a = Wilhelm von Humboldt, **Sur Hermann et Dorothée de Goethe**, în HUMBOLDT 1999, p. 51-235.

HUMBOLDT 1799/1999b = Wilhelm von Humboldt, **Article adressé à M-me de Stael**, în HUMBOLDT 1999, p. 237-264.

HUMBOLDT 1820/1974 = Wilhelm von Humboldt, **La recherche linguistique comparative dans son rapport aux différentes phases du développement du langage**, în **Introduction à l'œuvre sur le kawi et autres essais**, Éds. du Seuil, Paris, p. 65-96

HUMBOLDT 1821/1974 = Wilhelm von Humboldt, **La tache de l'historien**, în **Introduction à l'œuvre sur le kawi et autres essais**, Éds. du Seuil, Paris, p. 33-63

HUMBOLDT 1822/1997 = Wilhelm von Humboldt, **On the Origin of Grammatical forms and their Influence on the Development of Ideas**, în **Essays on Language**, Peter Lang Gmbh, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1997.

HUMBOLDT 1826/1974 = Wilhelm von Humboldt, **Le duel, în Introduction à l'oeuvre sur le kawi et autres essais**, Éds. du Seuil, Paris, p. 97-131

HUMBOLDT 1835/1974 = Wilhelm von Humboldt, **La différence de construction du langage dans l'humanité et l'influence qu'elle exerce sur le développement spirituel de l'espèce humaine**, în **Introduction à l'oeuvre sur le kawi et autres essais**, Éds. du Seuil, Paris, p. 133-420

HUMBOLDT 1835/1988 = Wilhelm von Humboldt, **Fragmente lingvistice**. Traducere de Ștefan Augustin Doinaș, în "Secolul XX", nr. 325-327, 1988, p. 161-164.

HUMBOLDT 1999 = Wilhelm von Humboldt, **Essais esthétiques sur Hermann et Dorothéé de Goethe**, Presses Universitaires du Septentrion.

HUSSERL 1890/1993 = Edmund Husserl, **Despre logica semnelor (Semiotică)**, în **Scrisori filosofice alese**, Ed. Academiei Române, București, 1993, p. 17-50.

HUSSERL 1900-1901/1970 = Edmund Husserl, **Logical Investigations**, Routledge & Kegan Paul & Humanities Press Inc, London, Henley, New Jersey 1970.

HUSSERL 1907/2002 = Edmund Husserl, **Ideea de fenomenologie**, în HUSSERL 2002, p. 11-89.

HUSSERL 1911/1994 = Edmund Husserl, **Filosofia ca știință riguroasă**, Ed. Paideia, București, 1994.

HUSSERL 1913/1998 = Edmund Husserl, **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures**, Tome premier. **Introduction générale à la phénoménologie pure**, Éds. Gallimard, 1998.

HUSSERL 1927 FIN. = [Phenomenology, Edmund Husserl's Article for Encyclopaedia Britannica, Revised translation by Richard E. Palmer. Reprinted from "Journal of the British Society for Phenomenology" 2 (1971), p. 77-90; <http://www.hfu.edu.tw/~huangkm/phenom/husserl-britanica.htm>]

HUSSERL 1927 VAR. = [Edmund Husserl, **Phenomenology**. Articol pentru Encyclopaedia Britannica, *apud* Husserliana IX. Edited by Walter Biemel, Drafts A to D, <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan.bak/EHtrans/5-eb.pdf>].

HUSSERL 1927/2002 = Edmund Husserl, **Fenomenologie**. Articol pentru Encyclopaedia Britannica, în HUSSERL 2002, p. 91-112.

HUSSERL 1928/1983 = Edmund Husserl, **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**, Presses Universitaires de France, 1983.

HUSSERL 1929/1992 = Edmund Husserl, **Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

HUSSERL 1929/1993 = Edmund Husserl, **Conferințe pariziene**, în **Scrisori filosofice alese**, Ed. Academiei Române, București, 1993, p. 141-176.

HUSSERL 1931/1994 = Edmund Husserl, **Meditații carteziene**, Ed. Humanitas, București, 1994.

HUSSERL 1935/1965 = Edmund Husserl, **Philosophy and the Crisis of European Man**, în **Phenomenology and the Crisis of Philosophy**, Harper Torchbooks, The Academy Library, Harper & Row Publishers, New York, 1965, p. 149-192.

HUSSERL 1936/1976 = Edmund Husserl, **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, Éds. Gallimard, Paris, 1976.

HUSSERL 1939/1973 = Edmund Husserl, **Experience and Judgement. Investigations in a genealogy of Logic**, Northwestern University Press, Evanston, 1973.

HUSSERL 1939/1976 = Edmund Husserl, **L'origine de la géométrie**, în **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, Éds. Gallimard, Paris, 1976, p. 403-427.

HUSSERL 2002 = Edmund Husserl, **Ideea de fenomenologie și alte scriri filosofice**, Ed. Grinta, Cluj-Napoca.

HUSSERL/BRENTANO = Edmund Husserl, **Două scrisori ale lui Husserl către F. Brentano despre logică**, în HUSSERL 2002, p. 141-158.

HUSSERL/FREGE = Edmund Husserl, Gottlob Frege, **Correspondance**, Éds. Trans-Europ-Press, Mauvezin, 1987.

JACKSON = Leonard Jackson, **The Poverty of Structuralism. Literature and Structuralist Theory**, Longman, London & New York, 1991.

JAKOBSON = Roman Jakobson, **Lingvistică și poetică. Aprecieri retrospective și considerații de perspectivă**, în **Probleme...**

JAMESON = Fredric Jameson, **The prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism**, Princeton University Press, 1972.

KABATEK = Johannes Kabatek, **Unidad del significado, designado y lingüística integral**, în "Odisea". Revista de estudios ingleses, 3/2003, p. 87-100.

KANT 1781/1994 = Immanuel Kant, **Critica rațiunii pure** (ediția I), Ed. IRI, București, 1994.

KANT 1783/1987 = Immanuel Kant, **Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

KANT 1785/1995 = Immanuel Kant, **Întemeierea metafizicii moravurilor**, în **Critica Rațiunii Practice; Întemeierea metafizicii moravurilor**, Ed. IRI, București, 1995, p. 195-280.

KANT 1787/1994 = Immanuel Kant, **Critica rațiunii pure** (ediția a II-a), Ed. IRI, București, 1994.

KANT 1788/1995 = Immanuel Kant, **Critica rațiunii practice**, în **Critica Rațiunii Practice; Întemeierea metafizicii moravurilor**, Ed. IRI, București, 1995, p. 31-194.

KANT 1789/1981 = Immanuel Kant, **Prima Introducere**, în KANT 1790/1981, p. 387-446.

KANT 1790/1981 = Immanuel Kant, **Critica facultății de judecare**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

KANT 1798/2001 = Immanuel Kant, **Antropologia din punct de vedere pragmatic**, Ed. Antaios, Oradea, 2001.

KARNOOH = Claude Karnooh, **Există moralitate în politica postmodernă? Valori estetice și valori sociale. O nouă abordare a nihilismului**, în **Postmodernismul...**

KOPPER = Joachim Kopper, **Diferitele forme de înțelegere a frumosului la Kant**, în KANT 1790/1981, p. 37-52.

KRISTEVA = Julia Kristeva, **Problemele structurării textului, în Pentru o teorie...**, p. 250-272.

LAPLACE = Colette Laplace, **Théorie du langage et théorie de la traduction: les concepts-clefs de trois auteurs: Kade (Leipzig), Coseriu (Tübingen), Seleskovich (Paris)**, Éds. Didier, Paris, 1994.

LAUER = Quentin Lauer, **Introduction**, în Edmund Husserl, **Phenomenology and the Crisis of Philosophy**, Harper Torchbooks, The Academy Library, Harper & Row Publishers, New York, 1965, p. 2-66.

LAZĂR 2001 = Lucian Lazăr, **Dimensiunea istorică a limbajului în lingvistica integrală**, în "Studia Universitatis Babes-Bolyai", seria Philologia, nr. 4, p. 15-34.

LAZĂR 2002-2003 = Lucian Lazăr, **Criterii de tipologizare a câmpurilor lexicale**, în "Dacoromania", serie nouă, VII-VIII, Ed. Academiei Române, p. 79-99.

LEVINSON = Stephen C. Levinson, **Pragmatics**, Cambridge University Press, 1983.

LOSFELD = Christophe Losfeld, *Préface*, în HUMBOLDT 1999, p. 9-46.

LYONS = John Lyons, **Noam Chomsky**, The Viking Press, New York, 1970.

LYOTARD 1979 = Jean François Lyotard, **La condition postmoderne. Rapport sur le savoir**, Éds. de Minuit, Paris.

LYOTARD 1954/1997 = Jean François Lyotard, **Fenomenologia**, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

MARRAS = Ausonio Marras, **Originile scolastice ale concepției lui Brentano despre intenționalitate**, în **Conceptul...**, p. 121-142.

MOESCHLER & REBOUL = Jacques Moeschler, Anne Reboul, **Dicționar enciclopedic de pragmatică**, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1999.

MUNTEANU = Eugen Munteanu, **Componenta aristotelică a gîndirii lingvistice coșeriene**, în "Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza»", Iași, Lingvistică, 1991-92, p. 73-81.

PATAPIEVICI = Horia Roman Patapievici, **Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării: "Ce se pierde atunci cînd ceva se cîștigă?"**, Ed. Humanitas, 2001.

PAVEL = Toma Pavel, **Mirajul lingvisticii**, Ed. Univers, Bucureşti, 1993.

PEIRCE 1868/1990a = Charles Sanders Peirce, **Întrebări privind anumite facultăți pe care se presupune că le are omul**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 43-66.

PEIRCE 1868/1990b = Charles Sanders Peirce, **Cîteva consecințe a patru incapacități**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 67-107.

PEIRCE 1877/1990 = Charles Sanders Peirce, **Fixarea convingerii**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 108-130.

PEIRCE 1878/1990 = Charles Sanders Peirce, **Cum să facem ca ideile să ne fie clare**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 131-157.

PEIRCE 1891/1990 = Charles Sanders Peirce, **Arhitectonica teoriilor**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 158-176.

PEIRCE 1897-1906/1990 = Charles Sanders Peirce, **Fragmente semiotice**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 268-331.

PEIRCE 1903/1990 = Charles Sanders Peirce, **Etica terminologiei**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 261-267.

PEIRCE 1904-1908/1990 = Charles Sanders Peirce, **Scrisori către Lady Welby** în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 227-260.

PEIRCE 1905/1990a = Charles Sanders Peirce, **Ce este pragmatismul**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 177-202.

PEIRCE 1905/1990b = Charles Sanders Peirce, **Probleme centrale ale pragmaticismului**, în **Semnificație și acțiune**, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 202-226.

Pentru o teorie... = **Pentru o teorie a textului**. Antologie “Tel-Quel”, Ed. Univers, București, 1993.

PETRESCU, L = Liviu Petrescu, **Poetica postmodernismului**, Ed. Paralela 45, Pitești, 1996.

PIAGET = Jean Piaget, **Structuralismul**, Ed. Științifică, București, 1973.

PÖGGELER = Otto Pöggeler, **Drumul gîndirii lui Heidegger**, București, 1998.

Pragmatique... = **Pragmatique et Théorie de l'énonciation**. Antologie de Vlad Alexandrescu, Ed. Universității București, 2001.

Probleme = **Probleme de stilistică. Culegere de articole**, Ed. Științifică, București, 1964.

PROUST = Joëlle Proust, **Préface**, în John R. Searle, **Sense et expression; études de théorie des actes de langage**, Éds. de Minuit, 1982.

QUILLIEN = Jean Quillien, **L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt**, Presses Universitaires de Lille, 1991.

RADFORD = Andrew Radford, **Transformational Grammar. A First Course**, Cambridge University Press, 1988.

REBOUL & MOESCHLER = Anne Reboul, Jacques Moeschler, **Pragmatica, azi**, Ed. Echinox, Cluj, 2001.

Repere... = **Repere pe drumul gîndirii**, Ed. Politică, București, 1988.

RICHIR 1987 = Marc Richir, **Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie**, Éds. Jérôme Millon, Grenoble.

RICHIR 1990a = Marc Richir, **La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl**, Éds. Jérôme Millon, Grenoble, p. 9-271.

RICHIR 1990b = Marc Richir, **Appendice: Commentaire de L'origine de la géométrie de Husserl**, în RICHIR 1990a, p. 273-360.

RICOEUR 1950/1998 = Paul Ricoeur, **Introduction**, în HUSSERL 1913/1998, p. XI-XXXIX.

RICOEUR 1970/1995 = Paul Ricoeur, **Ce este un text?**, în RICOEUR 1995, p. 111-132.

RICOEUR 1971/1995 = Paul Ricoeur, **Modelul textului: acțiunea intenționată considerată ca text**, în RICOEUR 1995, p. 154-180.

RICOEUR 1975/1995a = Paul Ricoeur, **Fenomenologie și hermeneutică: venind dinspre Husserl**, în RICOEUR 1995, p. 35-67.

RICOEUR 1975/1995b = Paul Ricoeur, **Sarcina hermeneuticii: venind dinspre Schleiermacher și Dilthey**, în RICOEUR 1995, p. 68-92.

RICOEUR 1975/1995c = Paul Ricoeur, **Funcția hermeneutică a distanțării**, în RICOEUR 1995, p. 93-108.

RICOEUR 1977/1995 = Paul Ricoeur, **Explicație și comprehensiune**, în RICOEUR 1995, p. 133-153.

RICOEUR 1978 = Paul Ricoeur, **Main Trends in Philosophy**, Holmes & Meyers Publishers, Inc., New York – London (Copyright UNESCO).

RICOEUR 1995 = Paul Ricoeur, **Eseuri de hermeneutică**, Ed. Humanitas, București.

ROSS = Sir David Ross, **Aristotel**, Ed. Humanitas, București, 1998.

ROVATTI = Pier Aldo Rovatti, **Transformări în cursul experienței**, în **Gândirea...**, p. 26-46.

RUSSELL = Bertrand Russell, **On Denoting**, în **Pragmatique...**, p. 95-113.

SAUSSURE 1916/1998 = Ferdinand de Saussure, **Curs de lingvistică generală**, Ed. Polirom, Iași, 1998.

SAUSSURE 2002 = Ferdinand de Saussure, **Écrits de linguistique générale**, Éds. Gallimard, Paris.

SEARLE 1965/2001 = John R. Searle, **What is a Speech Act?**, în **Pragmatique...**, p. 354-367.

SEARLE 1974 = John Searle, **Chomsky's Revolution in Linguistics**, în Gilbert Hartman (ed.), **On Noam Chomsky. Critical Essays**, Anchor Press, Doubleday, Garden City – New York.

SEARLE 1975/2001a = John R. Searle, **Une taxinomie des actes illocutoires**, în **Pragmatique...**, p. 368-381.

SEARLE 1975/2001b = John R. Searle, **Les actes de langage indirects**, în **Pragmatique...**, 452-460.

SEARLE 1978/2001 = John R. Searle, **Le sens littéral**, în **Pragmatique...**, p. 414-421.

SEARLE 1998/2001 = John R. Searle, **Langage ou esprit**, în **Pragmatique...**, p. 388-395.

SELDEN = Raman Selden, **A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory**. Second Edition, Harvester Wheatsheaf, 1989.

SMITH & WILSON = Neil Smith, Deirdre Wilson, **Modern Linguistics. The Results of Chomsky's Revolution**, Indiana University Press, Bloomington & London, 1979.

SPENCE = N. C. W. Spence, **Spre o nouă sinteză în lingvistică: opera lui Eugenio Coseriu**, în "Echinox" nr. 10-12/1996, p. 10-13.

SPERBER & WILSON = Dan Sperber, Deirdre Wilson, **La Pertinence. Communication et cognition**, Éds. de Minuit, Paris, 1989.

SPIEGELBERG = Herbert Spiegelberg, "Intenție" și "intentionalitate" la scolastici, Brentano și Husserl, în **Conceptul...**, p. 77-120.

Sprache... = **Sprache und Welt. Festgabe für Eugenio Coseriu zum 80. Geburstag**. Herausgegeben von Adolfo Murguia, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 2002.

TAYLOR = John R. Taylor – **Cognitive Semantics and Structural Semantics**, în **Historical Semantics and Cognition**, în “Cognitive Linguistics Research”, 13, Mouton de Gruyter, Berlin – New York, 1999, p. 17-48.

TĂMĂIANU 2001a = Emma Tămăianu, **Fundamentele tipologiei textuale. O abordare în lumina lingvistică integrală**, Ed. Clusium, Cluj-Napoca.

TĂMĂIANU 2001b = Emma Tămăianu, **Valorizarea integralismului în lingvistica japoneză. Cîteva repere**, în “*Studia Universitatis Babeş-Bolyai*”, seria Philologia, nr. 4, p. 107-115.

TĂMĂIANU-MORITA = Emma Tămăianu-Morita, **Integralismul în lingvistica japoneză. Dimensiuni – impact – perspective**, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 2002.

TRABANT 1986/1992 = Jurgen Trabant, **Humboldt ou le sens du langage**, Mardaga, Liège, 1992.

TRABANT 1990/1999 = Jurgen Trabant, **Traditions de Humboldt**, Éds. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1999.

Un lingvist... = **Un lingvist pentru secolul XXI**, antologie, Ed. Știința, Chișinău, 2002.

VATTIMO = Gianni Vattimo, **Dialectică, diferență, gîndire slabă, în Gîndirea...**, p. 10-25.

VILARNOVO-CAAMAÑO = Antonio Vilarnovo-Caamaño, **Logica y lenguaje en Eugenio Coșeriu**, Ed. Gredos, Madrid, 1993.

VÎLCU C 1996 = Cornel Vilcu, **Postmodernism vs integralism. O confruntare de paradigme**, în “Echinox”, Cluj-Napoca, nr. 10-12, p. 23-24.

VÎLCU C 1998 = Cornel Vilcu, **Logos semantikos, sau despre funcția semnificativă**, în “Timpul”, Iași, nr. 3-4.

VÎLCU C 2001a = Cornel Vilcu, E. Coșeriu și ‘răsturnarea lingvistică’. O (nouă) deschidere spre postmodernitate, în “*Studia Universitatis Babeş-Bolyai*”, seria Philologia, nr. 4, p. 117-128.

VÎLCU C 2001b = Cornel Vilcu, **Fenomenologie, limbaj, cultură. Un survol teoretic**, în “Echinox”, Cluj-Napoca, nr.5-6, p. 4.

VÎLCU C 2002 = Cornel Vilcu, **Sensul polemic al integralismului**, în **Un lingvist...**, p. 52-56.

VÎLCU C 2003 = Cornel Vilcu, **De la semnificat la designat. Excurs despre Logos semantikos**, în “Dacoromania”, VII-VIII, 2002-2003, p. 141-157.

VÎLCU D 2001 = Dina Vilcu, **Integralism vs generativism. O debatere metodologică**, în “*Studia Universitatis Babeş-Bolyai*”, seria Philologia, nr. 4, p. 35-45.

VÎLCU D 2002 = Dina Vilcu, **Integralism vs generativism (schiță a unei confruntări)**, în **Un lingvist...**, p. 56-62.

VLAD 1982 = Carmen Vlad, **Semiotica criticii literare**, Ed. Științifică și Enciclopedică, București.

VLAD 1994 = Carmen Vlad, **Sensul, dimensiune esențială a textului**, Ed. Dacia, Cluj-Napoca.

VLAD 2000 = Carmen Vlad, **Textul aisberg**, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca.

WINDELBAND = Wilhelm Windelband, **Filosofia kantiană**, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2005.

WITTGENSTEIN 1914-1951/1995 = Ludwig Wittgenstein, **Însemnări postume. 1914-1951**, Ed. Humanitas, București, 1995.

WITTGENSTEIN 1921/1991 = Ludwig Wittgenstein, **Tractatus logico-philosophicus**, Ed. Humanitas, București, 1991.

WITTGENSTEIN 1933-1934/2005 = Ludwig Wittgenstein, **Caietul albastru**, Ed. Humanitas, București, 2005.

ZABULICĂ = Angela Zabulică, **Temporalitatea în discursul fenomenologic al lui Martin Heidegger**, Ed. Fundației Axis, Iași, 2002.

ZAGAEVSKI = Lolita Zagaevschi, **Despre statutul metaforei ca funcție textuală în lingvistica textului**, în “*Studia Universitatis Babeș-Bolyai*”, seria Philologia, nr. 4/2001, p. 77-88.

ZAGAEVSKI-CORNELIUS = Lolita Zagaevschi-Cornelius, **Funcții metaforice în *Luntrea lui Caron* de Lucian Blaga. Abordare în perspectivă integralistă**, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 2005.

Cuprins

- Precizare	5
2. Husserl: cărțile și viața (conceptelor)	9
2.0. Argument	10
2.1. Husserl înainte de... Husserl (filosofie a aritmeticii, semiotică, investigații logice)	12
2.2. Începutul (<i>Filosofia ca știință riguroasă</i>)	33
2.3. Primă strălucire (<i>Ideen, I</i>)	
2.4. Maturitatea (conștiința internă a timpului, logica formală și transcendentală, <i>Encyclopaedia Britannica</i>)	74
2.5. Apogeu (<i>Meditații carteziene, I - IV</i>)	105
2.6. Salt mortal (<i>Meditații carteziene, I - IV</i>)	
2.7. Husserl „dincolo de” Husserl (<i>Krisis, Originea geometriei</i>)	190
3. Concepțe fundamentale (o paralelă)	218
3.1. Trei proiecte semiotice (Saussure, Husserl, Peirce)	219
3.2. <i>Zur Logik der Zeichen / Determinación y entorno</i>	251
3.3. Cunoaștere originară; intuiție și reducție eidetică	300
3.4. Obiecte intentionale și designate; sarcina universală a limbajului	314
3.5. Logica formală și cotitura transcendentală; logică și limbaj la Coșeriu	333
3.6. Fenomenologie, științe ale culturii, lingvistică	356
4. Încheieri	394
4.1. „Bucurii” și „regrete”	395
4.2. Pod cu trei capete	401
4.3. Temporalitate și (iar) alteritate. Pentru o „altă” fenomenologie	403
- Bibliografie	405